GREGORY
BAUM
DIE JUDEN
UND DAS
EVANGELIUM
BENZIGER

GREGORY BAUM

DIE JUDEN UND DAS EVANGELIUM

Die Beziehungen zwischen Judentum und den christlichen Kirchen waren im Laufe der Jahrhunderte schweren Belastungen ausgesetzt. Die Frage, ob das Christentum Schuld am Entstehen des Antisemitismus trägt, ist also durchaus nicht abwegig und bedarf gerade heute einer Klärung, denn noch immer scheut man sich vor einer ehrlichen Auseinandersetzung. Baum geht auf die Quellen zurück und untersucht die Schriften des Neuen Testamentes auf ihren vermeintlich antijüdischen Charakter. Das Buch ist objektiv und leidenschaftslos und sucht den Weg für ein besseres Verständnis von Juden und Christen.

BENZIGER

P. GREGORY BAUM, AUGUSTINER

DIE JUDEN UND DAS EVANGELIUM

DIE JUDEN UND DAS EVANGELIUM

EINE ÜBERPRÜFUNG DES NEUEN TESTAMENTS VON

P. GREGORY BAUM, AUGUSTINER

AUS DEM ENGLISCHEN ÜBERSETZT VON
ELISABETH STRAKOSCH

BENZIGER VERLAG

HERGESTELLT IN DEN WERKSTÄTTEN DER
VERLAGSANSTALT BENZIGER & CO. AG · EINSIEDELN

DIESES BUCH IST MEINER MUTTER

GEWIDMET

SIE STARB IN BERLIN IM JAHRE 1943, ALS DIE

VERNICHTUNG ALLER JUDEN

BEFOHLEN WURDE

INHALT

2. TEIL:

DIE BRIEFE DES HEILIGEN PAULUS

EINLEITUNG

Ich kann Zweck und Sinn dieser Untersuchung nicht erklären, ohne etwas über meine eigene theologische Einstellung zu sagen und ohne die unerwartete Entwicklung zu beschreiben, die während der vorliegenden Arbeit in mir vorging. Es ist nicht unbedingt gesagt, daß eine leidenschaftliche oder mit Sorge unternommene Forschung nicht objektiv sein kann; im Gegenteil, Vorurteile und Voreingenommenheit entstehen ja zum Teil gerade deshalb, weil wir nicht gewillt sind, uns von der Wahrheit verwunden und aus einer bequemen Sicherheit aufrütteln zu lassen. Wer aber über das Mysterium des ewigen Gottes und seine Vorsehung mehr wissen will, muß selbst bereit sein, zu leiden.

Vor einigen Jahren wurde ich aufgefordert, eine kurze Vortragsreihe über das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den Juden zu halten, und obgleich ich einer jüdischen Familie entstamme, jedenfalls nach den Nürnberger Gesetzen, hatte ich mich noch nie mit der Frage jüdisch-christlicher Beziehungen befaßt, weder mit den Beziehungen, die ursprünglich, im Zeitalter der Apostel bestanden, noch mit den Zusammenstößen und Konflikten, die seither für das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge bezeichnend gewesen sind. Um mich auf die Vorträge vorzubereiten, las ich eine Reihe von Büchern, die vom religiösen wie vom historischen Standpunkt aus die Beziehungen zwischen Christen und Juden behandelten; vor allem aber studierte ich die Bibel. Jedoch, was ich auch las, verstand ich so wie eine überlieferte christliche Einstellung und meine eigene theologische Erziehung es mir eingaben. So wiederholte ich, ohne mit der Wimper zu zucken, die alten Geschichten vom Judenvolk, das verworfen und den Heidenvölkern, die erwählt worden sind, und rechtfertigte sie mit dem Hinweis auf Schriftstellen, in denen der jüngere Bruder dem älteren vorgezogen wird, so wie Isaak dem Ismael, Jakob dem Esau und schließlich auch Abel dem Kain. Ich hatte damals die Vorstellung und sprach sie wohl auch in meinen Vorträgen aus, daß die Juden ein Volk sind, das sich, wie einst Kain, des Mordes schuldig gemacht hat. Es gibt eine Unzahl von Autoren, die Derartiges be-

haupten. Ohne mir darüber im klaren zu sein, wie folgenschwer Bemerkungen dieser Art sind und welch verheerenden Einfluß sie auf die Beziehungen von Mensch zu Mensch haben, wiederholte ich die lange Litanei der theologischen Fabeln, die in der Literatur von Jahrhunderten das Mysterium Israel umgeben haben.

Dann aber fiel mir ein Buch in die Hände, das mich erschütterte: *Jésus et Israel*[1]. Der Autor, Jules Isaac, ist ein glänzender französischer Schriftsteller, von Beruf Historiker, aus Neigung ein Humanist und seiner Abstammung nach ein Jude. Währenddem die Armeen des nazistischen Deutschland das Land der Franzosen überrannten, mußte Jules Isaac von einer Stadt zur anderen flüchten, um dem Schicksal zu entgehen, das Menschen für die Juden dieser Gebiete verhängt hatten. Seine Frau und seine Tochter waren bereits gefangen genommen, interniert, deportiert und in Auschwitz ermordet worden. Sie waren dem Antisemitismus des zwanzigsten Jahrhunderts zum Opfer gefallen. Woher aber kam dieser Antisemitismus? Aus welchem Grund waren seine Frau und seine Tochter unschuldig und ohne verhört zu werden, getötet worden, einfach weil sie Juden waren? Diese Fragen verfolgten Jules Isaac während er, von Versteck zu Versteck eilend, Frankreich durchkreuzte und an Hand des Neuen Testaments, einem der wenigen Bücher, die er mit sich führte, zu lösen versuchte. Seine Betrachtungen, Forschungen, sein Zorn, seine zarte, beredte und zuweilen heftige Polemik sind in dem schönen Buch *Jésus et Israel* aufgeschrieben, das er im Jahre 1943, am Tisch eines kleinen Hotelzimmers, zu schreiben begann und das in bewegten Worten über die Liebe spricht, die Jesus für sein Volk, die Juden, empfand und über die Verachtung, die ihnen die Christen in späteren Zeiten entgegenbrachten.

Jésus et Israel war nicht als eine Fachstudie gedacht und erhob keine akademischen Ansprüche, sondern war aus einem lebendigen Kontakt mit dem Text der Heiligen Schrift heraus entstanden. Jules Isaac läßt darin zwar durchblicken, daß er nicht daran glaubt, daß Jesus Christus der Erlöser der Menschheit ist, und doch bezeugt

[1] Jules Isaac, *Jésus et Israel*, Paris 1948 und 1958. Ich lebte, als ich diese Arbeit schrieb, in Mitteleuropa, und da es damals nicht leicht war, sich englische Werke zu verschaffen, kannte ich die Schriften von James Parkes nicht.

das Buch seine eigene Liebe für die Person Jesu und seine Verehrung für die ethischen und geistlichen Ideale der Evangelien.

Jules Isaac ist überzeugt, daß einer der Hauptgründe für die Entstehung des modernen Antisemitismus im Konflikt zwischen Kirche und Synagoge zu suchen ist. Er weiß natürlich, daß das Christentum, ebenso wie das reife Judentum eine Religion der allumfassenden Liebe ist und daß also der christliche Glaube als solcher niemals unmittelbar für Haß und Feindschaft unter Menschen verantwortlich sein kann; deshalb hat er auch nicht die Absicht, der Bibel und ihrer Lehre die Schuld für die Ungerechtigkeiten zuzuschreiben, die Menschen späterer Jahrhunderte begangen haben. Man kann Jules Isaacs Stellungnahme folgendermaßen zusammenfassen[2]: er behauptet, daß die Prediger und Lehrer der Kirche im Konflikt mit dem Judentum eine Lehre entwickelt haben, die das jüdische Volk als verachtungswürdig darstellt und eine staatliche Gesetzgebung gutheißt, die die Juden rechtlich erniedrigt. Die christliche Lehre, so meint er, habe dadurch dem Antisemitismus der heidnischen Antike neue Kraft verliehen und ihm Recht gegeben, so daß die Christen, von diesen Lehren und Einstellungen geleitet, nun in den Juden ein halsstarriges Volk, einen verstockten, hartherzigen, eigensinnigen Stamm, ein verworfenes Volk, eine gottesmörderische Nation sahen, die, verflucht und ausgestoßen, dem Teufel überantwortet war. In Predigten und Schriften habe man von ihnen als von einer selbstsüchtigen und hochmütigen Rasse gesprochen, die sinnlich, geldgierig[3] und bar jeder geistlichen Einsicht sei; man habe sie Mörder Christi und ewige Feinde des Christentums genannt und als ein Volk bezeichnet, das von den

[2] Jules Isaac hat seine Ideen in einer Fortsetzung zu *Jésus et Israel* weiter entwickelt, die er *Genèse de l'Antisémitisme* genannt und in Paris im Jahre 1956 veröffentlicht hat.

[3] Die Beschuldigung, die Juden seien Wucherer, gewinnsüchtig und geizig, scheint in christlichen Predigten verhältnismäßig spät auf. «Heidnischer und frühchristlicher Antisemitismus weiß nichts davon, daß die Juden geizig und geldgierig sein sollen. Als Salvian von Marseilles um die Mitte des fünften Jahrhunderts eine Schrift gegen Geiz und Wucher verfaßte, erwähnte er die Juden überhaupt nicht. Erst nachdem den Juden verboten worden war, gewöhnliche Berufe auszuüben, verlegten sie sich auf Bankwesen und Geldverkehr», schreibt Lovsky in *Antisémitisme et mystère d'Israel.* S. 233–234. Siehe auch Isaac, Genèse... S. 122–124.

freien Bürgern christlicher Staaten getrennt leben solle, das die Sklaverei verdiene und das Anrecht auf menschliche Gerechtigkeit verscherzt habe. Es ist leider nicht schwer, solche Behauptungen durch Sätze zu belegen, die, angefangen vom vierten Jahrhundert, in christlichen Predigten, theologischen Schriften, in päpstlichen und bischöflichen Dokumenten zu finden sind. Was aber noch ärger ist: wenn solche Meinungen geäußert und derartige Stellungen eingenommen wurden, berief man sich gewöhnlich, wenn auch mit Unrecht, auf Stellen aus der Heiligen Schrift.

Geduldig prüft nun Jules Isaac in seinem Buch *Jésus et Israel* die Evangelien auf das Verhältnis Jesu zu seinem Volk hin und wird ungeduldig, wenn er das Ergebnis mit den Meinungen christlicher Autoren der Vergangenheit und Gegenwart vergleicht, die überlieferte Begriffe zu kritiklos übernommen haben. Wenn er auch übertreibt, gelingt es ihm doch zu beweisen, daß diese christlichen Autoren das Neue Testament im Lichte von Geschehnissen betrachteten, die sich viel später ereigneten und daß sie so der Kirche die Waffen für ihren Konflikt mit dem Judentum schmiedeten. So geschah es, daß sie das Evangelium auslegten, indem sie zu seinen ewigen Wahrheiten Irrtümer und Vorurteile hinzufügten. Im Widerspruch gegen eine ganze Schar von Autoren zeigt Jules Isaac, wie sehr Jesus und seine Lehre der jüdischen Tradition angehören und weist darauf hin, daß Jesus nach dem genauen Bericht der Schrift niemals zu Lebzeiten vom gesamten Volk verworfen wurde, weil ja gerade die einfachen Leute ihn als ihren Propheten anerkannten. Die Anführer der Juden, insbesondere die Pharisäer, waren diejenigen, die für den Widerstand und die Feindschaft verantwortlich waren, die schließlich zur Kreuzigung führten. Jules Isaac prüft die Evangelien auf die alten Anklagen hin bezüglich des Gottesmordes und der Fabel vom ewigen Fluch, findet aber nichts darin, das die Auswüchse rechtfertigen könnte, die sich christliche Autoren erlaubt haben, wenn sie das jüdische Volk mit moralischer Verachtung und religiöser Rache überschüttet haben. Das Buch ist meisterhaft geschrieben; es ist ein aufregendes, packendes, aus großem Schmerz gezeugtes Buch, und der christliche Leser teilt die Seelenangst, die daraus spricht, nicht weil er selbst noch in der Unwissenheit früherer Jahrhunderte verstrickt ist, sondern weil er,

aus einem echten Gefühl der Solidarität heraus, sich teilweise dafür verantwortlich weiß.

Christliche Apologeten haben immer wieder und ganz mit Recht betont, daß der heutige Rassenantisemitismus nicht aus den in der kirchlichen Tradition vorhandenen judenfeindlichen Anschauungen hervorgegangen ist; denn nicht nur war es in früheren Jahrhunderten üblich, getaufte Juden in die christliche Gesellschaft aufzunehmen, es wurden auch diejenigen, die sich weiterhin zum Judentum bekannten, niemals als hassenswert hingestellt. Damals predigte man dem christlichen Volk, es solle die Juden bemitleiden, weil sie infolge ihres Unglaubens in ihren erniedrigenden Stand verfallen seien und man solle im Umgang mit ihnen Vorsicht üben, weil ihre Irrtümer ansteckend seien und die christliche Gemeinschaft infizieren könnten. Erst als heidnischer Haß sich des durch christliche Predigten geschaffenen Typ der Juden bemächtigte und sich aus Quellen nährte, die nichts mit dem Christentum gemein haben, kam es zu der Sucht des zeitgenössischen Antisemitismus.

Das eindringliche Buch Jules Isaacs überzeugte mich davon, daß meine eigene Haltung dem theologischen Problem Israels gegenüber zu unkritisch gewesen war. Ich war einer überlieferten Art, die Dinge zu betrachten, gefolgt, ohne mir darüber klar zu sein, wie wenig sie mit dem Evangelium gemein hat und wie unheilsam sie sich auf dem Gebiet der menschlichen Beziehungen auswirkt. Als ein aus jüdischer Familie stammender Katholik war ich mir zweier Dinge besonders bewußt, nämlich erstens, wie unzulänglich die Einstellung der Christen gewesen war, und zweitens, wie erschreckend das Unrecht war, das man an Juden begangen hatte. Als Christ litt ich darunter, daß meine Brüder in der Kirche versagt hatten und als Jude, der im hitlerischen Deutschland aufgewachsen war, litt ich bei dem Gedanken, daß Lehren, welche die Juden als Verbrecher hinstellen, noch immer verbreitet werden. Lange Zeit hindurch beschäftigten sich meine Gedanken und meine Studien mit der Frage, wie die Juden zu dem von Christus verkündeten Gottesreich stehen, und jetzt glaube ich, daß ich, vom katholischen Standpunkt aus, einer größeren Hörerschaft etwas darüber zu sagen habe.

Meine Arbeit muß jedoch einiges an dem wichtigen Buch Jules Isaacs kritisieren. Ich habe zwar an dem, was ich bis jetzt darüber erzählt habe, grundsätzlich nichts auszusetzen, auch wenn ich nicht mit allem Gesagten übereinstimmen kann; es ist da etwas anderes, wogegen ich mich wehre. Jules Isaac behauptet nämlich, daß wir in den Evangelien selbst, wie wir sie heute kennen, eine polemische Voreingenommenheit gegen die Juden wahrnehmen und daß wir unhistorische Zusätze in ihnen entdecken können, die dazu angetan sind, das Volk als Ganzes herabzusetzen. Er unterzieht die Evangelien einem kritischen Vergleich hinsichtlich ihrer Übereinstimmung untereinander und der Einheitlichkeit ihres Zeugnisses und stellt dann die Behauptung auf, daß in erster Linie das vierte Evangelium, aber auch bestimmte Teile aus Matthäus mit der Absicht verfaßt worden sind, die ganze Verantwortung für die Kreuzigung Jesu auf die Juden zu wälzen und dieses Vergehen gegen die Gerechtigkeit so darzustellen, als hätte das Volk die Botschaft Gottes endgültig zurückgewiesen. So finden wir, nach Jules Isaac, im Neuen Testament selbst den Anfang einer Bewegung, die darauf hinzielt, die Juden als ein verstoßenes Volk hinzustellen und die, in eine andere Tonart transponiert und mit anderen Gedankengängen verschmolzen, im kalten und berechnenden Haß des heutigen Antisemitismus endet.

Jules Isaac ist nicht der einzige Autor, der diese Meinung äußert, aber keinem anderen ist es gelungen, seine Ansichten in einem literarischen und polemischen Meisterwerk auszudrücken, wie *Jésus et Israel* es ist[4]. Diese Annahmen jedoch muß ein Christ ganz energisch zurückweisen, denn wenn man glaubt, daß das Evangelium die höchste Offenbarung göttlicher Liebe ist, kann man unmöglich zugeben, daß auch nur ein Teil des Neuen Testaments dazu

[4] In der englischen Sprache sind in den Veröffentlichungen des Exegeten James Parkes ähnliche Anklagen laut geworden, allerdings mit weniger Achtung vor den feineren Schattierungen. Er schreibt: «In unserer Zeit und innerhalb unserer Zivilisation sind sechs Millionen beabsichtigte Morde begangen worden, die sich aus den Lehren bezüglich Juden ergeben haben und für die die christliche Kirche letzten Endes verantwortlich ist, ebenso wie sie für eine Einstellung dem Judentum gegenüber verantwortlich ist, die nicht nur von allen christlichen Kirchen aufrecht erhalten wird, sondern eigentlich in der Lehre des Neuen Testaments selbst beruht.» *Judaism and Christianity* S. 167.

bestimmt war, irgendein Volk der Verachtung preiszugeben und so, durch direktes Eingreifen, Mißverständnis und Haß unter Menschen zu verstärken. In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, die Lehre der Evangelien und der Paulusbriefe hinsichtlich des Verhältnisses der Juden zur neuen Heilsgemeinschaft zu untersuchen, und ich glaube, daß es mir gelungen ist, zu beweisen, daß der Vorwurf, Verachtung und Haß gegen die Juden seien schon im Neuen Testament gesät worden, jeder Grundlage entbehrt. Es mag sein, daß in der letzten Fassung einiger Bücher des Neuen Testaments Spuren eines Konfliktes zwischen der jungen Kirche und der Synagoge zu finden sind, aber nirgends ist auch nur andeutungsweise die Rede davon, daß das jüdische Volk entwürdigt sei, nirgends wird es ungerechterweise angeklagt oder werden böswillige Prophezeiungen gegen das Volk verzeichnet. Freilich klingen manche Stellen so, als wäre dem Verfasser daran gelegen, die Juden als ein ausgestoßenes, verächtliches Volk darzustellen, aber das kommt nur uns so vor, weil wir sie im Lichte einer späteren historischen Entwicklung lesen und es daher leicht geschieht, daß wir etwas in die Stellen hineinlegen, was gar nicht darin enthalten ist. Das habe ich versucht, herauszubringen. Ich führe zwar keineswegs eine so leichte oder elegante Feder wie Jules Isaac und kann mich nicht annähernd so glänzend und treffend ausdrücken wie er; aber ich muß das Evangelium verteidigen und auf die erhobenen Anschuldigungen antworten, wie unbeholfen und schwerfällig mein Stil auch sein mag. Jules Isaac ist ja nicht der einzige, der mit den verachteten und verleumdeten Juden Mitleid hat und auch nicht der einzige, der unter der ungerechten und wahnsinnigen Verfolgung der Nazis gelitten hat: *et ego* (2 Kor 11, 22), ich auch. In einem Punkt stimme ich allerdings mit Jules Isaac überein: man könnte nicht daran glauben, daß das Neue Testament die göttliche Offenbarung und die Quelle des menschlichen Heiles darstellt, wenn man wirklich überzeugt wäre, daß es Verachtung und Haß gegen das jüdische oder irgendein anderes Volk einflößt.

Während ich nun versuche, die Reinheit des Evangeliums zu verteidigen, muß ich doch zu gleicher Zeit an einer zweiten Front kämpfen. Es stimmt ja, daß die christliche Literatur späterer Jahrhunderte die neutestamentlichen Lehren in einer solchen Weise

weitergeführt hat, daß man sie dann als Waffen gegen das Judentum gebrauchen konnte. Christliche Autoren dieser Zeit haben das Mysterium Israels mit theologischen Ausschmückungen überdeckt, die zu der Verachtung und Entwürdigung beigetragen haben, die man dem jüdischen Volke entgegenbrachte; noch dazu haben sich diese Vorstellungen mit der kirchlichen Lehre so vermengt, daß sie die Mentalität von Generationen, von ganzen Jahrhunderten, ja sogar die unserer Zeit geprägt haben. Jules Isaac hat im Prinzip, wenn auch nicht in allen Einzelfällen recht, wenn er Christen beschuldigt, eine Lehre über «die Juden» geschaffen zu haben, die wenig mit dem Evangelium und seinem Geist der Liebe, dagegen viel mit dem Geist der Welt und ihrem Hochmut gemein hat.

Ich möchte dem Leser, der diese Seite der christlichen Vergangenheit nicht kennt, zwei Beispiele geben. Das eine soll die Verachtung zeigen, mit der in Predigten über Juden gesprochen wurde und das andere die Stellung im Staat, in die sie ohne Rücksicht auf menschliche Gerechtigkeit hineingezwängt wurden. Beide Beispiele stammen aus dem vierten Jahrhundert und sind dem Leben von Heiligen entnommen.

Die folgenden Auszüge sind aus einer Predigt des heiligen Johannes Chrysostomus genommen: «Ich weiß, daß sehr viele Gläubige eine gewisse Achtung für die Juden empfinden und ihre Zeremonien in Ehren halten. Ich sehe mich daher gezwungen, eine so verhängnisvolle Meinung von Grund auf auszurotten. Ich habe ja bereits erwähnt, daß die Synagoge nicht mehr wert ist, als ein Theater. Hört, was der Prophet sagt, dem man als Prophet mehr Achtung schenken muß als den Juden: ‚Du hast die Stirne eines Buhlweibes und fühlst dich nicht beschämt‘ (Jer 3, 3). Wo aber, wenn nicht im Bordell, wird das Buhlweib entehrt? Daher ist die Synagoge nicht nur ein Theater, sondern auch ein Bordell; sie ist eine Räuberhöhle und ein Versteck für wilde Tiere... aber nicht einfach für Tiere, sondern für unreine Bestien. Bei dem Propheten Jeremias heißt es: ‚Ich habe mein Haus im Stich gelassen, ich habe mein Erbteil verstoßen‘ (Jer 12, 7). Wenn also Gott sie verlassen hat, wieviel Hoffnung auf Erlösung bleibt ihnen dann? Sie sagen, daß auch sie Gott anbeten, aber das ist nicht wahr. Keiner, nicht einmal ein einziger Jude betet Gott an. Hat nicht der Sohn Gottes ihnen

gesagt: ‚Ihr kennt weder mich noch den Vater. Würdet ihr mich kennen, so würdet ihr auch den Vater kennen‘ (vgl. Jo. 8, 19). Da sie den Vater verleugnet, den Sohn gekreuzigt und die Hilfe des Heiligen Geistes verweigert haben, wagt es wohl keiner, zu behaupten, die Synagoge sei nicht das Heim der bösen Geister. Dort wird nicht Gott angebetet, sondern nur Götzendienst getrieben... Die Juden leben für ihre Bäuche, sie lechzen nur nach den Gütern dieser Welt. In ihrer Schamlosigkeit und Gier übertreffen sie sogar Schweine und Ziegen... Die Juden sind von Dämonen besessen, sind unreinen Geistern ausgeliefert... Anstatt sie zu grüßen und sie eines Wortes zu würdigen, solltet ihr euch von ihnen abwenden wie von der Pest und von einer Seuche des Menschengeschlechtes»[5].

Im zweiten Beispiel handelt es sich um den berühmten Konflikt zwischen dem heiligen Ambrosius, dem mächtigen und verehrten Bischof von Mailand und dem christlichen Kaiser Theodosius. Im Jahre 388 hatte der Bischof des Handels- und Militärzentrums Callinicum in Mesopotamien seine Christen aufgestachelt, die dortige aufstrebende Synagoge zu plündern und in Brand zu stecken. Der Kaiser, von alters her der Beschützer von Recht und Ordnung, forderte, daß man die Schuldigen bestrafe, das gestohlene Gut zurückerstatte und das Gebäude wieder herstelle, woraufhin der heilige Ambrosius heftigen Einspruch erhob und behauptete, daß die Juden als die Feinde Christi keinen Anspruch auf Gerechtigkeit oder gesetzliche Unterstützung hätten. Jeder, der den Juden beim Wiederaufbau der Synagoge behilflich sei, nähme gleichsam die Waffen gegen Christus selbst auf. Als der Kaiser im Namen des Rechtes fest blieb, drohte ihm der heilige Ambrosius, gestützt auf seine kirchliche Vollmacht, daß er ihm den Empfang der heiligen Sakramente verweigern werde. Theodosius gab nach, und im Namen der Frömmigkeit wurde das althergebrachte Ideal der Gerechtigkeit preisgegeben. Die Kirche hatte sich in der Person des Bischofs gegen das Naturrecht der menschlichen Gesellschaft gestellt[6].

[5] Von den in *Patrologia Graeca*, 48. Band, aufgezeichneten acht leidenschaftlichsten Predigten des heiligen Chrysostomus gegen die Juden sind die erste und die sechste die fulminantesten. Die angeführten Stellen sind in Kol. 847, 848 und 852 verzeichnet. [6] Der Vorfall wird in allen ausführlicheren Kirchengeschichten berichtet; siehe z.B. J. Palanque, Histoire de l'Eglise (Fliche-Martin), 3. Band, Paris 1956, S. 510–511.

Man kann vieles zur Verteidigung dieser Kirchenväter vorbringen. Die Mentalität des Volkes, die soziale Struktur und das moralische Feingefühl waren damals verschieden von dem, was sie heute sind. Außerdem entsprang diese Handlungsweise der Bischöfe nicht einer menschlichen Abneigung, die sie gegen Juden hatten, sondern die Sorge um die Kirche inmitten ihrer Feinde trieb diese Männer dazu, solche Reden zu führen und solche Maßnahmen zu ergreifen. Es haben sich seither viele Autoren gefunden, die die Väter verteidigt haben, und dennoch müssen wir zugeben, daß es sowohl in ihrem, wie in jedem Zeitalter mutige Stimmen gegeben hat, die trotz alledem in anderer, christlicherer Art und Weise über die Juden gesprochen haben. In jeder Zeitperiode finden wir einen vereinzelten Autor, der das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge im Geiste des Evangeliums und mit Liebe betrachtet, was Jules Isaac auch sogleich bemerkt und erwähnt. Wie immer wir also die erbitterte Geistlichkeit entschuldigen mögen, müssen wir doch zugeben, daß ihnen Wahrheit und Liebe in erreichbarer Nähe waren.

Während des Mittelalters wurden die theologischen Fabeln über die Juden noch viel weiter entwickelt; in Predigten sprach man oft über ihren Gottesmord, ihre moralische Verderbtheit, ihre Verwerfung und Verfluchung, und all das übernahm das Volk ohne Einschränkung. Die Einstellung der mittelalterlichen Gesellschaft zu den Juden ergab sich in erster Linie daraus, was sie unter dem Begriff des christlichen Reiches oder der heiligen Stadt verstand, wo Glaube und Taufe in der bürgerlichen Zugehörigkeit miteingeschlossen war, und dieses gesellschaftliche Ideal bestimmte die Richtung, in der sich das theologische Verständnis hinsichtlich der Juden weiterentwickelte. Ich möchte in diesem Zusammenhang den Leser auf Charles Journet, den hervorragenden Autor und Theologen verweisen, der in seinem Buch *L'Eglise du Verbe Incarné* die Einstellung der Kirche des Mittelalters zu den Juden geschildert hat[7]. Aber wenn wir all diese Umstände in Betracht gezogen und mit Rücksicht auf die sozialen Zusammenhänge soviel wie möglich abgestrichen haben, bleibt dennoch die Tatsache bestehen,

[7] Charles Journet, *The Church of the Word Incarnate*, S. 231–238.

daß man von Kanzeln und Lehrstühlen Grundsätze lehrte, die den Geist des Evangeliums verzerren. Noch ärger ist aber, daß dieselben Christen, die den Juden diese armseligen Lebensbedingungen aufgezwungen hatten, dann vorgaben, aus eben diesen Bedingungen heraus beweisen zu können, daß die Kirche über die Synagoge gesiegt habe und der christliche Glaube dem jüdischen überlegen sei.

Heute noch spürt man, wie diese in früheren Jahrhunderten ausgeschmückten theologischen Fabeln, in denen Wahres und Falsches in ein einheitliches Bild verwebt wurde, unsere Zeit beeinflußt haben. Ich könnte wiederum Beispiele aus der neueren religiösen und profanen Literatur bringen, weil sie immer wieder auftauchen, aber ich will die traurige Litanei nicht fortsetzen. Viel gefährlicher jedoch ist dic Tatsache, daß manche dieser theologischen Vorurteile die christliche Mentalität so durchsetzt haben, daß, wenigstens bis vor ganz kurzer Zeit, Anspielungen auf die Irrtümer unwillkürlich sogar in Katechismen, Predigten und kirchliche Dokumente eingedrungen sind[8], ja, daß wir selbst, wenn wir unsere eigenen religiösen Begriffe prüfen, die schließlich durch unsere Erziehung geformt wurden, entdecken werden, daß auch wir von derselben Voreingenommenheit beeinflußt sind. Ich spreche hier aus eigener Erfahrung und habe ja zu Beginn dieser Einleitung berichtet, was ich in Vorträgen über Israel und die Kirche erzählt habe. Wir haben ungerecht über die Juden gedacht und haben, weil wir sie getrennt vom jüdischen Ursprung des Christentums betrachtet haben, in ihnen einzig und allein seine Gegner gesehen. Jesus war uns nicht mehr ein Jude, sondern einfach ein Mensch, der nicht einem Volk, sondern allen angehört. Trotz alledem ist er ein Jude gewesen, der am achten Tag beschnitten wurde und dem Gesetz gehorsam war; er war ja *der* Jude, und wäre er es nicht gewesen, wären wir heute nicht erlöst. In unserer Vorstellung ist Judas jüdischer als Maria, Kaiphas jüdischer als Petrus und die rachesüchtige Menge jüdischer, als die über Christus weinenden Töchter Jerusalems. Genug davon, ich will nicht etwas breittreten, was so oft gesagt worden ist und was insbesondere die Feinde der Kirche so oft wiederholt

[8] Vgl. Paul Démann, La Catéchèse Chrétienne et le peuple de la Bible, Paris 1952.

haben. Doch im Laufe dieser Arbeit werde ich von Zeit zu Zeit auf diese falschen Auffassungen zurückkommen und werde zeigen, auf Grund welcher Stellen aus dem Neuen Testament sie ersonnen und verteidigt worden sind.

Im Laufe der letzten Jahre ist nun eine ganze Reihe von Büchern und Schriften herausgekommen, die sich, vom religiösen und historischen Standpunkt[9] aus, mit der Beziehung der Kirche zur Synagoge beschäftigen, und da die christliche Gemeinschaft bis auf die ersten Jahrhunderte nach Christus dic weitaus stärkere war, liegt die Sympathie dieser Autoren auf seiten der Synagoge, als der Schwächeren und Unterdrückten. Das ist wenigstens ein christlicher Gesichtspunkt. Sowohl evangelischen wie katholischen Autoren ist heute zum Bewußtsein gekommen, welchen Schaden die althergebrachte Art und Weise, die Beziehung Jesu zu den Juden zu formulieren, angerichtet hat, und so haben sie begonnen, die Ansichten vergangener Jahrhunderte einer scharfen Kritik zu unterziehen. In der ganzen Geschichte der Kirche ist noch nie soviel Denken und Glauben auf das Mysterium Israels verwendet worden, wie in unserem Jahrhundert. Es gibt heute in mehreren Ländern christliche Forschungsinstitute und, mit ihnen verbundene, Fachzeitschriften, die gegründet wurden, um das Verständnis für jüdisch-christliche Fragen zu fördern und die vernünftige und echte Lehre über das Verhältnis Israels zu der Kirche zu verbreiten[10].

Es fehlt nicht an praktischen Erfolgen, die diese, von Theologen und Historikern getragene Bewegung aufzuweisen hat. Im Jahre 1947, nach dem Ende des Krieges, da die Welt sich noch nicht von der Erschütterung erholt hatte, daß Millionen Juden ausgerottet worden waren, haben sich evangelische und katholische Theologen in Seelisberg, in der Schweiz, versammelt, um zu beraten, wie man in Katechismen, Predigten und im allgemeinen Religionsunterricht neue und präzisere Aussageweisen über die Juden und ihre

[9] Siehe Bibliographie.

[10] Wenn wir uns nur auf die katholischen Zentren dieser Art beschränken, haben wir das Institute for Judaeo-Christian Studies, Seton Hall Newark, N. J. mit seinem Jahrbuch *The Bridge*, dann die Herausgeber der französischen Zeitschrift *Cahiers Sioniens*, die deutsche Arbeitsgemeinschaft, die einmal im Jahr den *Freiburger Rundbrief* herausgibt und die neu gegründete niederländische katholische Studiengruppe für Israel.

Beziehung zu Jesus finden könnte. Sie haben zehn Erklärungen ausgearbeitet, die im Anhang dieses Buches verzeichnet sind. In den offiziell anerkannten Katechismen der katholischen Kirche, die seither in verschiedenen Ländern erschienen sind, ist die Formulierung der christlichen Lehre abgeändert und verbessert worden[11], aber noch viel bezeichnender ist die Änderung, die vor einigen Jahren in der Liturgie der katholischen Kirche vorgenommen wurde, weil sie eben beweist, daß der Heilige Stuhl die neue Bewegung gutheißt, die darauf hinzielt, die althergebrachten christlichen Ansichten über das, was jüdisch ist, richtigzustellen und die die Beziehung Israels zu der Kirche einer neuerlichen Erwägung unterzieht. Was waren das nun für Änderungen?

Die Christen der ersten Jahrhunderte haben noch eifrig gebetet, daß die Juden zur Gemeinschaft ihres Messias zurückkehren mögen, aber die Christen der späteren Jahrhunderte haben für diese Meinung[12] nicht viele Gebete dargeboten oder wenn sie es getan haben, so wissen wir jedenfalls nichts darüber. Sie neigten eher zu der Auffassung hin, daß Gott den Schleier, den er über die Augen der Juden gezogen hatte, erst mit der herannahenden Endzeit wegnehmen werde. In der römischen Liturgie finden wir während des ganzen Jahres nur ein einziges Gebet für die Juden und das am Karfreitag, am Tag der Erlösung der gesamten Welt, wenn das Christenvolk für die verschiedenen Stände und Gruppen der ganzen Menschheit betet. Dieses öffentliche Gebet für die Juden ist berühmt, weil wir darin *pro perfidis Judaeis* beteten und Gott baten, sich der *Judaica perfidia* zu erbarmen und man diese Worte allzu leicht mit «treulose Juden» und «jüdische Treulosigkeit» übersetzte. Wollte die Kirche denn im selben Augenblick, da sie für die Juden betete, zugleich Verachtung für die Juden lehren und ihren Kindern eingeben, mit jenen nichts zu tun zu haben? Nein, *perfidia* bedeutet im Latein der Spätantike, also der Zeit Gregor des Großen, der wir viele Gebete unserer Liturgie zu verdanken haben, nichts

[11] Eine Besprechung über neue Katechismen ist im *Freiburger Rundbrief* Nr 10. (1957–1958), S. 17–22, zu finden. B. de Curzons *Le peuple témoin de Dieu*, ein für junge Menschen geschriebenes religiöses Buch über die Geschichte Israels ist von einem neuen Geist erfüllt und zieht die moderne Neubewertung des Judentums in Betracht.

[12] Peter Browe, *Die Judenmission*... S. 135–137.

anderes als Unglaube oder Nichtglaube; daher hatte das Gebet nicht den Zweck, die Juden der verwerflichen Eigenschaft zu zeihen, die wir heute Treulosigkeit nennen, sondern sie nur als jene zu kennzeichnen, die nicht an Jesus glaubten. Ungläubig sind sie, und doch ist ihr Unglaube spezifisch verschieden von dem der Häretiker und dem der Heiden. Aber trotz dieser philologischen Erklärung kann man nicht ernstlich daran zweifeln, daß das Gebet des Karfreitag dazu beitrug, Verachtung für die Juden zu verbreiten, besonders wenn man die in die Landessprache übersetzten Meßbücher ansieht, in denen es bis ganz vor kurzem hieß: «die treulosen Juden», und «jüdische Treulosigkeit». Die Ritenkongregation hat jedoch im Jahre 1948 bestimmt, daß die bewußten Worte in einer solchen Weise übersetzt werden dürfen, daß sie nur das Fehlen des Glaubens an die christliche Offenbarung ausdrücken[13], und im Jahre 1959 hat dieselbe Kongregation einen Beschluß Papst Johannes' XXIII. bestätigt und verkündet, daß die Worte *perfidia* und *perfidis* überhaupt aus dem Text der Liturgie zu streichen sind[14].

Dieselben öffentlichen Gebete für die Juden am Karfreitag haben aber noch etwas an sich, über das Katholiken oft diskutiert haben und was Juden, die davon wußten, sehr gekränkt hat. Während an diesem Tage bei allen anderen Gebetsmeinungen für die Kirche ein kniend verrichtetes Gebet mit stiller Sammlung zwischen die feierliche Ermahnung und das öffentliche Gebet eingefügt ist, wurde das Niederknien bei der Fürbitte für die Juden unterlassen, und eine eigene Rubrik erklärte die Ausnahme zur Regel.

[13] AAS 40 (1948), S. 342. John Oesterreicher hat das ganze Problem in englischer Sprache in Theological Studies 8 (1947), und Kathryn Sullivan in *The Bridge* II. besprochen.

[14] A. Bugnini, der Herausgeber der *Ephemerides Liturgicae* in Rom und ein Berater der Kommission für die Reform der Karwochenliturgie hat in seinen Veröffentlichungen wiederholt den Vorschlag unterbreitet, daß die Worte *perfidia* und *perfidi* durch andere ersetzt werden sollen: *verba illa juxta hodiernam evolutionem linguae habent sensum offensivum; Ecclesia dum pro Judaeis orat, illos acribis verbis argueret*... Weitere Einzelheiten und Hinweise sind im Artikel Paul Démanns im *Cahier Sioniens* 9 (1956), S. 337–341, oder in deutscher Übersetzung im *Freiburger Rundbrief* 10 (1957–1958), S. 15–17, zu finden. Im Jahre 1959 hat Papst Johannes XXIII. in der Karfreitagsliturgie die Worte *perfidia* und *perfidis* einfach weggelassen, und ein paar Monate darauf hat die Ritenkongregation verkündet, daß die Priester der gesamten Kirche dieser vom Papst eingeführten Änderung zu folgen haben.

Was bedeutet dieser besondere Hinweis auf die Juden? Was die geschichtlichen Gründe für die Abänderung der allgemeinen Rubrik auch gewesen sein mögen, worüber sich die Gelehrten gar nicht einig zu sein scheinen, ist die Erklärung, die für diese Ausnahme in den älteren Meßbüchern, Gebetbüchern und liturgischen Kommentaren gewöhnlich gegeben wird, die folgende: da die Juden vor Christus ihr Knie gebeugt haben, um Ihn zu verspotten, sollen die Christen diese von Juden vollführte Bewegung nicht nachahmen, um Gott nicht an das Verbrechen zu erinnern, das sein Volk sich hat zuschulden kommen lassen. Diese symbolische Erklärung hatte aber nur für diejenigen einen Sinn, die nicht wußten, daß im Neuen Testament nicht die Juden, sondern die römischen Soldaten «vor Ihm das Knie beugten, Ihn verspotteten und sagten: ‚Sei gegrüßt, König der Juden'» (Mt 27, 29). Aber wären diese Männer, die ihr Beruf verroht hatte, auch Juden gewesen, so wäre diese für die Unterlassung des Niederkniens gegebene Erklärung immer noch unsinnig und jedenfalls dazu angetan, der Verachtung für die gesamten Juden neuen Antrieb zu geben. Es ist schwierig, der Anklage jüdischer Autoren entgegenzutreten, wenn sie behaupten, daß das eine Gebet für Israel in der römischen Liturgie, wie es auch hineingekommen sein möge, jedenfalls dazu beigetragen hat, die Verachtung für das jüdische Volk zu schüren und eine Schranke zwischen ihnen und den Christen aufzurichten. Diese Anklagen fallen noch schwerer ins Gewicht, wenn wir bedenken, daß die Karwoche für die Juden des Mittelalters die gefährlichste des ganzen Jahres war[15]. Erregt durch die Liturgie, die das Verbrechen «der Juden» beschrieb, ließ das Volk nach der Kirche gewöhnlich seinen Unmut an den Juden aus, belästigte und mißhandelte sie. In manchen Gegenden fand die Demütigung der Juden sogar in der Kirche im Rahmen der Feier statt[16]. Wohl eine eigentümliche Art, das Evangelium auszulegen! Als Zeichen der Einsicht und Wiederherstellung hat die Ritenkongregation im Jahre 1955 eine Tradition

[15] Lovsky, Antisémitisme... S. 197–199.

[16] Im elften Jahrhundert wurde in Toulouse jedes Jahr während der Karwoche ein Jude öffentlich im Dom geohrfeigt, um an die Ohrfeige zu erinnern, die dem Herrn verabreicht wurde. A. Dumas, *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin), 7. Band, Paris 1940, S. 464.

von tausend Jahren umgestürzt und verfügt, daß in der neugestalteten Liturgie das Niederknien und stille Gebet bei der Fürbitte für die Juden einzuführen sei.

So ist es also nicht unberechtigt, von einer richtigen *Bewegung* zu sprechen, die sich um ein tieferes Verständnis für die Rolle Israels in der Heilsgeschichte bemüht. Ich bin überzeugt, daß in Reflexion und Praxis bedeutende Erfolge zu verzeichnen sind und möchte mich mit diesem Buch an diesem gemeinsamen Bemühen beteiligen. Ich möchte wenigstens einige Grundsätze für eine Theologie Israels klarstellen und mithelfen, einige der irrigen Vorstellungen, die immer noch in einem Teil der christlichen Welt geglaubt werden, zu widerlegen.

Wenn eine bedeutende Reaktion im Denken und Handeln einsetzt, so bringt sie auch gewisse Übertreibungen mit sich, und die Bewegung, von der hier die Rede ist, bildet keine Ausnahme. Es gibt christliche Autoren, die die Ehre wiederherstellen möchten, die den Juden in früheren Jahrhunderten vorenthalten wurde und deshalb sprechen sie ihnen Vorrechte zu, die die Heilige Schrift nicht bezeugt. Wo frühere Autoren zu wenig gaben, tun manche der Heutigen des Guten zu viel. So lesen wir heute zuweilen, daß die Juden insofern das Volk Gottes bleiben, als ohne sie die Kirche nicht die von Christus vorgesehene alleinige Heilsgemeinschaft ist, daß eine ursprüngliche Spaltung zwischen altem und neuem Gottesvolk die Kirche Christi zerrissen habe und sich aus dieser Spaltung die folgenden, die christliche Einheit zerstörenden, späteren Abspaltungen entwickelt hätten; oder es heißt, wie zum Beispiel bei Léon Bloy, daß das Leiden Christi im Leiden der Juden andauern müsse und sie so die Mission hätten, als Märtyrervolk für die Erlösung der Menschheit aufgeopfert zu werden. Ich werde mich im Verlaufe dieser Arbeit mit einigen dieser übertriebenen Vorstellungen befassen; sie enthalten ein Körnchen Wahrheit und bezeugen die beste Absicht der Verfasser, aber sie sind unrichtig. Sie bilden, wenn ich so sagen darf, die dritte Front, gegen die sich meine theologischen Erklärungen wenden und die meine Arbeit sinnvoll und zeitgemäß machen. In Sachen des Glaubens müssen wir Ungenauigkeiten vermeiden, um nicht einen der Heiligen Schrift entgegengesetzten Sinn hineinzulegen. Sollten sich daher

katholische Autoren in ihrem Eifer, die Ehre Israels wiederherzustellen, so ungenau ausdrücken, daß sie den Glaubenssatz verdunkeln, nach dem die Kirche Christi das eine wahre Volk Gottes ist, das einzigartige Volk, in dem die einstigen Verheißungen ihre Erfüllung haben und die für Juden wie für Heiden bestimmt sind, so würden sie der oben erwähnten Bewegung nur schaden. Wenn eine theologische Übertreibung zugunsten der Juden auch mit größter Vorsicht korrigiert wird, sieht es doch vor der Welt so aus, als ob Kategorien, die von Israel als von einem frevelnden und verworfenen Volk sprechen und die Geringschätzung der Juden befürworten, begünstigt würden.

Zusammenfassend wiederhole ich, daß ich beim Versuch, die Beziehung der Juden zu dem von Christus verkündeten Gottesreich darzustellen, besonders drei Ziele im Auge hatte, die dafür entscheidend waren, was ich bei der Prüfung des Neuen Testaments hervorheben und wie weit ich meine Untersuchung abgrenzen sollte. Erstens wollte ich das Evangelium gegen diejenigen verteidigen, die es beschuldigen, gegen die Juden voreingenommen zu sein, zweitens wollte ich die Juden gegen die Verleumdungen der theologischen Fabeln vergangener Jahrhunderte verteidigen und drittens wollte ich die katholische Lehre bezüglich der Kirche gegen großzügig gemeinte Herabsetzungen zeitgenössischer Literatur klar herausstellen.

Doch der Hauptgrund, warum ich diese Untersuchung vornehme, entspringt dem Bedürfnis, an der Sendung der Kirche teilzunehmen, die die Menschheit mit Gott in Christus versöhnen soll. Ich weiß sehr wohl, daß das Wort «Sendung» oder «Mission» im Zusammenhang mit christlich-jüdischen Beziehungen zweideutig klingt, weil ja die kirchlichen Versuche, die Juden zu bekehren, in früheren Zeiten allzu oft darin bestanden, daß man ihnen Predigten aufzwang, Disputationen zur Pflicht machte und sie durch sozialen Druck oder durch Strafe dazu brachte, sich taufen zu lassen. Erst seit dem Aufkommen des Liberalismus ist die Kirche wieder imstande, sich mit den Juden in einer Weise zu verständigen, die sie weder erschreckt, noch beleidigt.

Wenn ich also von der Sendung oder Mission der Kirche spreche, so meine ich damit nicht eine Bewegung, die die Bekehrung der

Juden zum Ziel hat, sondern habe eher eine umfassendere Sendung der Kirche im Sinn, und zwar das Amt, das Gott ihr gegeben hat, durch ihr Wort und ihre Haltung kundzutun, daß sie die Gemeinschaft Jesu Christi ist. Wenn es ihre Aufgabe ist, die Menschheit mit Gott zu versöhnen, muß sie durch ihr Tun in der Welt, dadurch also, daß sie die Wahrheit liebt, die Schwachen verteidigt, die Heiligkeit anstrebt, die Gerechtigkeit verficht, liebend ist, kurz, durch ihre Geschichte, bezeugen, daß sie die Gemeinschaft der Liebe ist und daß ihr Herr der Gott des Friedens und des Erbarmens ist.

Laut dem ersten Vatikanischen Konzil ist die Kirche durch ihr Leben, ihr Wirken und die Rolle, die sie in der Geschichte spielt, *magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis;* das heißt, daß die Kirche durch ihr Verhalten in dieser Welt ihr von Gott befohlenes Amt und ihre Heilsbotschaft bezeugen und glaubwürdig machen muß. Die Reinheit ihrer Lehre und die Ausübung der Nächstenliebe verbürgen mehr als alles andere die Glaubwürdigkeit ihrer Predigt.

Wenn dem so ist, oder richtiger gesagt, entsprechend dem Vatikanischen Konzil, *da* dem so ist, hat die christliche Gemeinschaft den Juden das Evangelium jedesmal als unglaubwürdig hingestellt, wenn sie ihnen nicht mit Liebe entgegengekommen ist. Dabei denke ich nicht einfach an die Fehler und das Versagen einzelner Christen, weil diese ja nicht die ganze Gemeinschaft repräsentieren, sondern behaupte, daß jedesmal, wenn die üblichen Judenpredigten aus Beleidigungen und Schmähungen bestanden, wenn die Lehren vom ungläubigen Israel vom Geist des Evangeliums abwichen und so Legenden vom göttlichen Groll verbreitet wurden, wenn die Kirche durch ihren Einfluß in Gesellschaft und Staat Ungerechtigkeiten gegen die Juden unterstützte, wenn Theologen, Bischöfe und Päpste einmütig den Brauch guthießen, den Juden Predigten aufzuzwingen und den indirekten Taufzwang über sie zu verhängen[17],

[17] Der Jesuitengelehrte Peter Browe hat mit seiner Schrift *Die Judenmission und die Päpste* die beste und unparteilichste Arbeit über die Missionsmethoden der mittelalterlichen Kirche geliefert. Er zeigt, daß Päpste, Bischöfe und die meisten Theologen lehrten, die Kirche habe das Recht, die Juden unter Strafandrohung zu zwingen, christlichen Predigten beizuwohnen, die auf ihre Bekehrung abgezielt waren (S. 50–53), und daß es, der einstimmigen Lehre von Kirchenschriftstellern entsprechend, förderlich und gut sei, die Juden indirekt zu nötigen, sich taufen zu lassen, indem man ihnen mit Strafen auf anderer Rechtsbasis drohe, wie zum Beispiel, daß man sie mit der Wiedereinführung

so kann man nicht mehr von individuellem Versagen sprechen, sondern dann wird die ganze Gemeinschaft mitverantwortlich. Wären auch alle Vertreter der Kirche persönlich unschuldig gewesen, bleibt es dennoch wahr, daß die ihre allgemeine Gesinnung bezeugenden Worte und Taten es den Juden fast unmöglich machten, in der Kirche den *magnum quoddam et perpetuum*-Beweis für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft zu finden. Natürlich ist es richtig, daß mit dem Studium des Evangeliums und des in den Kirchenvätern enthaltenen Kerns der christlichen Lehre auch die Entdeckung dessen gekommen wäre, was die Kirche im Grunde über diese Dinge dachte, wenn sie es auch nicht aussprach, aber eine solche Einsicht war den Juden, die in die christliche Gesellschaft nicht zugelassen waren, gewöhnlich versagt. Sie betrachteten die Kirche von außen, und aus ihren Schriften wissen wir, was sie über sie dachten.

Gestützt auf einen Satz des ersten Vatikanischen Konzils habe ich mit großer theologischer Vorsicht dargelegt, wie die Botschaft der Kirche unter gewissen Umständen der notwendigen Glaubwürdigkeit entbehren kann. Protestantische Autoren, für die das Wort «Kirche» eine etwas andere Bedeutung hat, drücken ihre Meinung ungehaltener und schärfer aus. So schreibt ein protestantischer Gelehrter, nachdem er sich mit der Sache befaßt hat, die folgenden bitteren Worte: «Die Kirche hat sich mit Vorbedacht so benommen, daß sie wie ein riesenhaftes und scheinbar unüberbrückbares Hindernis zwischen den Juden und der Gestalt des Herrn geworden ist»[18]. Ein anderer Autor schließt seine lange Untersuchung mit der Frage: «Wieso konnte es geschehen, daß Jesus von Nazareth seinem eigenen Volk entfremdet wurde?» und seine Arbeit endet mit dem Satz: «Zwischen Jesus und den Juden steht die christliche Kirche.»[19]

von veralteten, sie benachteiligenden Gesetzen, einem neuen Besteuerungssystem, der Beschlagnahmung von Eigentum oder mit der aus Gründen politischer Einigkeit notwendigen Ausweisung aus Gebieten, zur Taufe zwang. «Diese Art von Nötigung hat man im ganzen Mittelalter für erlaubt gehalten; weltliche und geistliche Fürsten, Synoden und Päpste haben sie unzählige Male gebilligt und ausgeübt.» (S. 239).

[18] Herbert Danby, *The Jew and Christianity*, London 1927, S. 38.

[19] Jakob Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, S. 96.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Juden wurde in vergangenen, ja schon von den ersten Jahrhunderten an, nicht so sehr von der Sicht auf das Evangelium, als von apologetischen, kirchenpolitischen und sozialen Erwägungen bestimmt. Doch bin ich überzeugt, daß eine ganz auf Glauben und Liebe aufgebaute katholische Einstellung zu den Juden leichter zustandekommen wird, wenn wir einmal ein tieferes Verständnis für das ungläubige Israel gewonnen haben und uns darüber einig sind, daß die Evangelisten keinen judenfeindlichen Standpunkt einnehmen. Die Bewegung, die sich für dieses Ziel einsetzt, ist zutiefst mit der Sendung der Kirche verbunden, denn sie wird ja den Juden dazu verhelfen, in der Kirche ein deutlicheres und kraftvolleres Zeichen für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums zu sehen. Ob die nichtgläubigen Juden uns zuhören und zum Glauben kommen, liegt bei ihnen und bei Gott; an uns aber ist es, sichtbarer und daher überzeugender darzutun, daß die Kirche Zeugnis ablegt für die Frohbotschaft und die Liebe des Herrn.

Nun muß ich noch ein Wort über die Frage des jüdischen Unglaubens sagen. Das Neue Testament schreibt ja den Unglauben so vieler Juden einem Geheimnis der Vorsehung zu, in dem ein göttlicher Beschluß und die Schuld der Ungläubigen einander nicht aufheben, erwähnt jedoch nichts über den jüdischen Unglauben anderer Zeitalter. Vielleicht ist die ungläubige Haltung der Juden späterer Zeiten auch ein Geheimnis der Vorsehung, in dem ein göttlicher Beschluß nun mit der Unzulänglichkeit des Zeugnisses zusammenhängt, das die Kirche von Jesus ablegt. Dabei muß es sich nicht immer um persönliche Schuld der Christen gehandelt haben, denn es kann auch eine unvermeidliche geschichtliche Situation daran schuld gewesen sein. Ich denke in diesem Zusammenhang an eine bestimmte Zweideutigkeit im christlichen Zeugnis, nämlich der, ob denn ein Jude, der sich zu Christus bekennt, verpflichtet ist, seinem Volk den Rücken zu kehren oder ob er als Christ seiner Vergangenheit und seinen besonderen Traditionen weiterhin treu bleiben kann.

In der Apostelzeit blühte und gedieh in Palästina eine jüdische Kirche, deren Glieder echte Juden und echte Christen waren. Die Juden der Synagoge «behaupten Juden zu sein, aber sie sind es

nicht» (Apk 2, 9). In der Diaspora bereits muß es jedoch manchen Judenchristen bereits schwer gefallen sein, der Versuchung zu widerstehen, in andere völkische und kulturelle Traditionen absorbiert zu werden. Manche Autoren meinen, der heilige Paulus habe sich ein neues Volk Gottes, nämlich die christliche Kirche, vorgestellt, in dem der Begriff des Juden überhaupt verschwinden würde. Wir werden späterhin sehen, daß es nach den Briefen des Apostels zu schließen, nicht anzunehmen ist, daß er so gedacht hat. Nüchterne und vernünftige Überlegungen sprechen gegen diese Annahme, denn es wäre ja unsinnig gewesen, die Bekehrung der Juden zu erhoffen und sich um sie zu bemühen, wenn ihre Existenz als Volk dadurch verloren gegangen wäre. Ein derartiger nationaler Selbstmord widerspricht den Gesetzen der Geschichte. Es ist eher anzunehmen, daß Paulus sich eigene judenchristliche Gemeinden vorstellte, die die in Volksbräuche übergegangene mosaische Gesetzgebung befolgen würden und als ebenbürtige Schwestern anderen christlichen Gemeinden in der einen, allumfassenden Kirche Christi zur Seite stünden.

Mit dem Verschwinden der juden-christlichen Kirche änderte sich die Lage von Grund auf, so daß ein Jude, der sich zum christlichen Glauben bekehrte, gewöhnlich seine völkische Identität aufgeben mußte. Während des Mittelalters hielt man es für richtig, die neugetauften Konvertiten von ihren bisherigen Glaubensgenossen und daher auch von ihrem kulturellen Milieu zu trennen, um sie der christlichen Gesellschaft ganz einzuverleiben. Jüdische Konvertiten haben sich sowohl im Mittelalter wie auch später oft heftig gegen ihre Vergangenheit und ihr Volk gestellt und sind so fanatische Missionare ihres neuen Glaubens geworden, die kein Verständnis und wenig Barmherzigkeit für die Juden hatten, zu denen sie sich nicht mehr rechneten.

In jüngster Zeit hat sich die Lage wiederum geändert. Mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts und dem aufkommenden Liberalismus ließen sich eine große Anzahl der an die Kultur des Abendlandes assimilierten Juden taufen und nahmen den Glauben der Kirche einfach darum an, weil, wie Heinrich Heine sagte, der Taufzettel das Eintrittsbillett zur europäischen Kultur* war. Wenn die-

* Gedanken und Einfälle, II. Teil, Religion und Philosophie.

sen Menschen der religiöse Glaube, ganz gleich ob jüdisch oder christlich, wirklich nichts bedeutete, finde ich, daß man sie ihrer Einstellung und ihres Entschlusses wegen nicht tadeln kann, da ja die Gesellschaft des Abendlandes tatsächlich forderte, daß jeder, der Anspruch auf Ansehen erhob, sich äußerlich zum Christentum bekennen mußte.

Bemerkenswerter ist es jedoch, daß in unserem Jahrhundert viele Juden, die aus persönlicher und tiefer Überzeugung Mitglieder der Kirche geworden sind, der menschlichen Familiengruppe, in die sie hineingeboren wurden, treu zu bleiben wünschen, zumal da sie erst innerhalb der Kirche die Rolle Israels im Plane Gottes verstehen, ihren eigenen, jüdischen Ursprung neu schätzen lernen und den Juden, die nicht glauben, erst jetzt eine tiefere Sympathie entgegenbringen können. Sie würden es als unehrenhaft empfinden, die Gemeinschaft im Stich zu lassen, mit der zusammen sie in vergangenen Jahren Verfolgungen erlitten haben und vielleicht in Zukunft wieder erleiden werden. Sie würden es als selbstgerecht und feige empfinden, sich einfach von den Juden loszusagen, weil viele von ihnen Fehler, schlechte Eigenschaften, unangenehme Gewohnheiten oder ein auffallendes Benehmen haben. Die Jahrhunderte der Verachtung sind an diesem Volk nicht spurlos vorübergegangen. Einer der verachtet wird, wird sehr oft verächtlich, aber es kann auch geschehen, daß jemandem, der in das tiefste menschliche Unglück hinabgetaucht ist, der Sinn für Treue, Freundschaft und Liebe in ganzer Kraft aufgeht. In unserem Jahrhundert hat es sich ereignet, daß Juden zum Glauben an Christus gelangt sind und sich dennoch geweigert haben, Mitglieder seiner Kirche zu werden, weil sie ihr Volk in der Zeit der höchsten Not nicht verlassen wollten. Von Henri Bergson und vielen anderen, denen ihr jüdisches Blut nicht gerade angenehm war, ist es bekannt, daß ihnen Sinn und Wert ihrer eigenen jüdischen Existenz in dem Maße aufging, als sie der katholischen Kirche näher kamen und sie ihre Lehre besser verstanden, und gerade weil sie innerlich schon Christen waren, wollten sie nun nicht mehr dem Antisemitismus ausweichen. Wie herrlich ist doch eine Kirche, die ihren Kindern sogar Liebe zur Verdemütigung eingibt! Im Grunde genommen bleibt die Kirche immer das *magnum quoddam et perpetuum*-Zeugnis für den

christlichen Glauben, bleibt das sichtbare Reich, in dem der Heilige Geist die Früchte des Evangeliums zur Entfaltung bringt. Diesen Juden, von denen ich eben sprach, war aber eines nicht klar; sie wußten nämlich nicht, daß sie sogar innerhalb der Kirche, sogar als Katholiken, ihrem Volk treu sein und sein Leiden hätten teilen können.

Im Folgenden werde ich also unterstreichen, daß die Kirche die wahre Heimat Israels ist, daß ein Jude seiner Berufung nicht abtrünnig wird, wenn er an Christus glaubt und sich in die Kirche eingliedert. Es gibt hin und wieder Katholiken jüdischer Abstammung, denen ihr Gewissen zuweilen keine Ruhe läßt, weil sie sich fragen, ob sie nicht Überläufer sind, die sich von den Schwachen zu den Starken geschlagen und die Sendung ihres Volkes verraten haben. Dennoch wissen wir, daß die christliche Kirche auf dem Israel dem Geiste nach, auf dem heiligen und bereitwilligen Teil des jüdischen Volkes aufgebaut ist, das die Frohbotschaft aufgenommen hat und daß deshalb ein Jude in der Kirche niemals ein Fremdling sein kann, noch je seine Berufung dadurch verleugnet, daß er ihrer Gemeinschaft angehört.

Ich habe eben behauptet, daß ein Christ jüdischer Abstammung seinem Volk innerhalb der Kirche treu bleiben kann. Aber was heißt das: «seinem Volk treu bleiben?» Zwar kann ich keine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage geben, und doch weiß ich, daß es sich um ein Stück Wirklichkeit handelt. Sind die Juden ein Volk? Sind sie eine Religionsgemeinschaft? Ich weiß nicht genau, was sie sind[20]. Sie sind nicht einfach eine Religionsgemeinschaft, denn viele Juden leben nicht nach dem Gesetz und viele glauben nicht einmal an Gott, und dennoch sind sie Juden und sind bereit, dafür zu leiden. Sind sie ein Volk? Sie haben keine gemeinschaftliche Sprache, keine gemeinschaftliche Kultur, keine gemeinschaftlichen Bräuche. Sind sie eine Nation? Sie haben kein gemein-

[20] Jacques Maritain hat viel Erhellendes über die Art der Gemeinschaft geschrieben, die die Juden bilden. «Im ethisch-historischen Sinn, in dem das Wort ‚Rasse' vor allem durch gemeinsame geistige und sittliche Strukturen, durch Erlebnisse, Erinnerungen und Bestrebungen des Stammes gekennzeichnet ist und in dem ererbte Tendenzen, die im Blut gelegenen Eigenschaften und der physische Typus eine mehr oder weniger wichtige Rolle, und zwar die des stofflichen Unterbaus spielt, sind die Juden eine Rasse.» *Redeeming the Time*, S. 128.

schaftliches Land und es ist bekannt, daß sie gute Engländer, Amerikaner oder Franzosen abgeben. Sind sie eine Rasse? In ihren Adern fließt das Blut vieler Völker, und das alte Lied vom «reinen jüdischen Blut» ist ein Märchen, das manche Juden ebenso lieben wie viele Antisemiten. Wohl finden sich gewisse Grundteile aus all diesen Kategorien in den Juden, aber man kann sie mit keinem einfach identifizieren. Andrerseits leben sie und pflanzen sich doch fort, obwohl ihr seltsames Dasein in keine Klasse eingereiht werden kann. Etwas verbindet sie, dessen sie sich vielleicht selbst nicht bewußt sind; es mag eine gemeinsame Erinnerung sein, ein gemeinsames Schicksal, möglicherweise das Bewußtsein, eine uralte Gemeinschaft zu sein und eine, die es immer geben wird. Ob dunkel oder klar, sie wissen darum, daß sie Abrahams, Isaaks und Jakobs Erben sind, daß sie in die Welt entsandt wurden, um den Einen Gott zu verkünden, daß sie den Völkern die Heilige Schrift gegeben haben, und sie spüren, daß sie, dank dieser außergewöhnlichen Berufung, im Mittelpunkt der Menschheit stehen, und dort als Sauerteig dazu bestimmt sind, die Menschheit zu sich selbst zu bringen. Dazu verbindet sie obendrein die Art und Weise, in der andere sie betrachten. Sie sind durch die Einheit verbunden, die ihnen nachgesagt wird, durch die Trennung, die ihnen auferlegt wird und durch die Verfolgung, die sie erleiden müssen. Sie sind aneinander gebunden, weil man allgemein der Ansicht ist, daß sie nicht ganz so sind, wie andere Menschen und weil man sie in ihrer Eigenschaft als Juden verachtet oder fürchtet, bewundert oder liebt.

Diesem Schicksal und dieser Berufung kann ein Judenchrist in der Kirche treu bleiben. Er kann sich auch weiterhin mit denen identisch erklären, die ich mangels eines besseren Ausdruckes «sein Volk» nennen muß, er braucht sie nicht der Verachtung preiszugeben, kann sie gegen ungerechte Anklagen verteidigen, kann auf all das Gute stolz sein, das sie zum menschlichen Dasein beigetragen haben und kann wegen ihrer Sünden und Mängel leiden. Besser als irgendein anderer kann er die Sendung erfüllen, die Israel von Gott bekommen hat. Er kann sich im selben Sinn einen Juden nennen, wie Paulus oder die zwölf Apostel oder die Jungfrau Maria oder sogar Jesus Christus selbst Juden waren. Aber er ist deshalb

nicht ein besserer Christ, weil er dem Fleische *und* dem Geiste nach ein Sohn Abrahams ist, sondern er gehört, wie jedes andere Glied, der Heilsgemeinschaft rein durch die Gnade an (vgl. Röm 11, 5).

Nachdem ich erklärt habe, warum ich die Lehre des Neuen Testaments auf Israels Verhältnis zur Kirche Christi hin untersuchen will, muß ich einige Bemerkungen über das von mir gewählte Verfahren machen.

Das Neue Testament bietet keine fertige Lehre darüber, wie sich das jüdische Volk zur Kirche verhält; jedes einzelne Buch bringt gewisse grundlegende Züge heraus, doch bleibt die Lehre unvollständig. Zwar verkünden sie einstimmig, daß die Kirche aus der Gemeinschaft Israels hervorgegengen ist, aber abgesehen von diesem Grundthema gehen ihre Standpunkte und Auffassungen auseinander. Die einzelnen Bücher sind einerseits voneinander unterschieden, weil sie zu verschiedenen Zeiten entstanden und mit Rücksicht auf die damaligen Beziehungen zwischen Kirche und Synagoge verfaßt wurden und andrerseits weil sie bestimmte Lebensbedingungen in den verschiedenen Gemeinden berücksichtigen. Deshalb müssen wir zuerst jedes Buch des Neuen Testaments einzeln durchnehmen.

Im ersten Teil habe ich die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, jedes für sich und eines nach dem anderen, untersucht und habe darauf hingewiesen, daß die verschiedenen, dasselbe Thema betreffenden Angaben in einem Buch nicht immer sofort übereinstimmen, ja sich sogar manchmal auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen. Ich habe jedoch die Bücher des Neuen Testaments als theologische Einheiten angesehen. Ist aber so eine Annahme gerechtfertigt? Wenn wir annehmen, daß die Bibel inspiriert ist, so müssen wir wohl die Bücher der Heiligen Schrift als Einheiten sehen. Wenn ein Buch auch aus verschiedenen Dokumenten zusammengestellt ist, ist doch wenigstens die letzte Fassung vom Heiligen Geist geprägt, und so stellt das ganze Buch in seiner endgültigen Form die Botschaft dar, die Gott der Kirche mitteilen will. Es ist daher erlaubt, die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift auf ein bestimmtes Thema, so wie das unsrige, hin zu

untersuchen und die verschiedenen Aussagen und Richtungen in einer theologischen Synthese zu vereinen. Das habe ich versucht, zu tun.

Im zweiten Teil habe ich die Paulusbriefe nicht einzeln, sondern zusammen bearbeitet, habe sie also als verschiedene Ausdrucksformen ein- und derselben Lehre, nämlich des theologischen Verständnisses des Apostels aufgefaßt. Dieses Verständnis der Beziehung Israels zur Kirche habe ich versucht darzustellen. Die Kapitel 9–11 des Römerbriefes, diese kleine Abhandlung über Israels Rolle in der Heilsgeschichte, mit der der Apostel beweisen wollte, daß Gott treu zu seinen Verheißungen steht, habe ich zum Mittelpunkt meiner Untersuchungen gemacht.

Manche Autoren aus früheren Zeiten und auch einige der Kirchenväter haben in ihren Aussagen über die Juden einen einzelnen Satz aus der Bibel allein und gesondert von den dazugehörigen Stellen herausgegriffen, anstatt ihn im Zusammenhang mit ihnen näher zu bestimmen. Das war von jeher ein bedenkliches Verfahren. Sie haben bestimmte Stellen aus ihrem Zusammenhang gerissen und sie ihrem Wortlaut nach auf zeitgenössische Umstände angewendet. Ich habe mich bemüht, das Gegenteil zu tun und das Neue Testament soweit wie möglich im Sinne der Menschen zu verstehen, für die es zuerst verfaßt wurde. Am oben erwähnten Beispiel haben wir gesehen, welch unsinnigen Gebrauch der heilige Chrysostomus von gewissen Stellen aus dem vierten Evangelium und aus dem Buche Jeremias gemacht hat, wie er die Stellen auf einen zeitgenössischen Konflikt hinein trug und sie dem Wortlaut nach auf die Juden seiner Zeit und die Synagoge seines Bischofssitzes anwendete. In einer mit den Juden im Kampfe stehenden Gesellschaft klingen viele Aussagen des Neuen Testaments leicht böswillig und mißgünstig. Es mag aber sein, daß sich in diesen Aussagen die Zustände der Frühkirche wiederspiegeln, und deshalb darf man sie nicht kritiklos auf andere Zeitperioden anwenden, auch wenn wir es unwillkürlich manchmal tun. Wir müssen vor solchen anachronistischen Auslegungen auf der Hut sein. Wenn ich trotzdem im Folgenden einige althergebrachte falsche Spekulationen erwähne und auf die Schriftstellen hinweise, aus denen sie einst entwickelt wurden, dann tue ich es nur darum, um die ein-

seitige und daher falsche Anschauungsweise bloßzustellen, die zu diesen Auslegungen geführt hat.

Ich gedenke nicht, die das Thema Israel und die Kirche anbelangenden Lehren der verschiedenen neutestamentlichen Verfasser aufeinander abzustimmen und eine Art Synthese herauszuarbeiten. Ich will einfach ihre Lehren vergleichen und so versuchen, die Grundlage zu bestimmen, auf der man eine umfassendere Theologie der Juden aufbauen kann. Als Maßstab für die Beurteilung der theologischen Lehren der Vergangenheit schlage ich den Grundsatz vor, daß eine Lehre, die einige biblische Grundzüge außer acht läßt, entweder einseitig oder falsch ist, weil eine echte Theologie über alles Rechenschaft ablegen muß, was Gott in seinem Wort offenbart hat.

Dieses Buch ist nicht in erster Linie für Fachgelehrte geschrieben und erhebt nicht den Anspruch, eine exegetische Studie zu sein, die die kritischen Probleme herausstreicht. Ich bin nämlich überzeugt, daß die Bibel nicht Geheimliteratur ist, die nur Spezialgelehrte verstehen können. Das Neue Testament geht nicht nur Eingeweihte an, im Gegenteil, es enthält eine Botschaft, die der ganzen Menschheit gilt, und es ist unsere Aufgabe, die Botschaft herauszuhören. Ich habe bei dieser Arbeit viele Bibelkommentare und Monographien über verwandte Themen verwendet, habe mich aber nur auf sie berufen, wenn ich meinte, daß sie uns behilflich sein könnten, der Heiligen Schrift selbst näher zu kommen.

Wir müssen auf Gottes Wort hören – darauf kommt es an.

ERSTER TEIL

DIE EVANGELIEN UND DIE APOSTEL-GESCHICHTE

ERSTES KAPITEL

DAS EVANGELIUM NACH MARKUS

Wir beginnen unsere Untersuchung mit dem Evangelium des heiligen Markus; es ist das einfachste unter den Evangelien und spricht am wenigsten über das Verhältnis Israels zu dem von Jesus verkündeten Reich Gottes. Zwar berührt es die wichtigsten Punkte dieses Themas, aber es entwickelt sie nicht. Dieses Kapitel macht uns mit einigen der Fragen bekannt, die uns in den anderen Evangelien begegnen werden und dient daher als eine Art Einführung.

Im ersten Abschnitt muß ich auf einen Punkt hinweisen, der zu oft übersehen wird und den Jules Isaac so sehr unterstrichen hat, und zwar daß Jesus nicht von dem jüdischen Volk als Ganzes abgelehnt wurde. Seine Persönlichkeit und seine Botschaft wirkten so stark auf die Menschen, zu denen er sprach, daß eine innere Spaltung im Volk entstand zwischen denen, die für ihn und denen, die gegen ihn waren. Nach Markus zu schließen, war das Volk Jesus wohlgesinnt, und nur die Führer machten ihm Opposition. Dieses Motiv werden wir in allen Evangelien wiederfinden. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels werden wir sehen, daß der Evangelist der Meinung ist, die halsstarrige Ungläubigkeit der führenden Opposition erfülle die alttestamentarischen Prophezeiungen. In seinen Augen, wie in denen der übrigen Verfasser des Neuen Testaments, bezog sich gewissermaßen die Erfüllung der alten Prophezeiungen, die auf Jesus Christus als den König der Herrlichkeit hinweisen, zugleich auf die Untreue vieler, die dem Volk angehörten. Zum Schluß werde ich in einem dritten Teil zeigen, daß die Lehre Jesu zwar mit allem Grundlegenden in der jüdischen Religion vollkommen übereinstimmte, aber dennoch die alte Ordnung ablehnte, und daß sie dazu bestimmt war, die Religion des Tempels umzugestalten, ja sogar an ihre Stelle zu treten.

Wenn wir dem Bericht des Evangelisten folgen, fällt uns vor allem auf, wie sehr er unterstreicht, daß das Volk mit Zuneigung und Bewunderung an Jesus hing. Sobald Jesus in Galiläa öffentlich auftrat, beeindruckte er seine Zuhörer durch seine große Autorität, die ihn von den Schriftgelehrten unterschied (1, 22). Die Kunde von ihm verbreitete sich rasch im ganzen umliegenden Land (1, 28). Bald konnte er nicht mehr in die Städte gehen; da die Leute ihm von überall her zuströmten (1, 45), war er genötigt, sich außerhalb der Stadttore aufzuhalten. Durch das ganze Evangelium hindurch wiederholt sich dieser begeisterte Empfang Jesu (2, 12; 3, 8; 3, 20; 4, 1; 5, 24; 6, 31–34; 6, 55–56; 7, 37; 8, 1; 10, 1).

Die Menge drängte sich um Jesus, begierig danach, seine Reden zu hören und durch seine Wunderkraft geheilt zu werden. Obgleich dieses unmäßige Verlangen nach Wundern oft kritisiert worden ist und als Zeichen angesehen wurde, daß die Liebe des Volkes zu Jesus eine ungeistige und egoistische war, hat ja der Herr selbst (oder zumindest der Evangelist) die wunderwirkende Kraft seiner Wohltaten so betont. Jesus hat der Menge niemals vorgeworfen, daß sie so begierig war, sich seine Barmherzigkeit zunutze zu machen. Oft taten ihm die Menschen leid, besonders wenn er sah, daß ihre Priester sie schlecht berieten und falsch führten. «Jesus sah eine große Menschenmenge und empfand Mitleid mit ihnen; denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben» (6, 34).

Die Beliebtheit des Herrn nimmt im Verlaufe des Markusevangeliums nicht ab[1]. Eine einzige Ausnahme, bevor es zum tragischen Ende in Jerusalem kommt, bildet der unfreundliche Empfang, den ihm die Bewohner von Nazareth bereiten (6, 1–6). Dort, in seinem Heimatdorf, nahm die Menge Anstoß an ihm, weil sie wußten, daß er einer der ihren war. Nirgends gilt ein Prophet so wenig wie in seiner Vaterstadt, und, fügt der Evangelist hinzu, «Jesus wunderte sich über ihren Unglauben» (6, 6).

[1] Aus dem Zusammenhang geht klar hervor, daß der Ausruf, den Jesus einmal tat: «Nimmermehr wird diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben werden» (8, 12), sich nicht auf das Volk bezieht, das sich von ihm weggewandt haben soll, sondern als Vorwurf gegen die Pharisäer gedacht ist, die soeben ein Zeichen gefordert haben.

Seine Beliebtheit beim Volk erhielt sich noch bis mitten in die Leidenswoche. Bei seinem festlichen Einzug in Jerusalem wurde er mit Freudenrufen begrüßt (11, 9). Während sich die Hohenpriester und Pharisäer zusammentaten und suchten, wie sie den Herrn verderben könnten, hören wir zu wiederholten Malen, daß sie aus Angst vor dem Volk sich fürchteten, etwas zu unternehmen (11,18; 11, 32; 12, 12; 14, 2). Der Evangelist hebt das hervor: «Und zahlreiches Volk hörte ihm gerne zu» (12, 37). Sogar Pilatus wußte, daß allein das Synedrium[2] für die Opposition gegen Jesus verantwortlich war, und so fragte er die versammelte Menge, ob er ihnen Jesus freigeben solle, «denn er wußte, daß die Hohenpriester ihn nur aus Neid ihm übergeben hatten» (15, 10). Aber in diesem entscheidenden Augenblick gelang es dem jüdischen Klerus, das Volk umzustimmen; «die Hohenpriester aber hetzten das Volk auf, zu bitten, daß er ihnen lieber den Barabbas freigebe» (15, 11), und weil der Herr stillschwieg und es ablehnte, sich zu verteidigen, überließ ihn die Menge der Bosheit seiner Feinde.

Der Haß, den die jüdischen Führer Jesus entgegenbrachten, wuchs zusehends. Ganz zu Beginn seiner öffentlichen Lehrtätigkeit waren die galiläischen Pharisäer gründlich verärgert ob seiner überragenden Autorität und der Art, wie er ihre eigene Auslegung des Gesetzes herabsetzte[3] (2, 6.16.18.24). Sie zogen die Herodianer heran, die Jesus feindselig gesinnt gewesen sein müssen, weil er mit Johannes dem Täufer im Umgang stand, und gemeinsam berieten sie, wie sie ihn vernichten könnten (3, 6). Später hören wir, daß die Schriftgelehrten Jesus feind waren und daß die Obrigkeit in Jerusalem Pharisäer und Schriftgelehrte entsandte, um seine Rechtgläubigkeit zu überprüfen (7, 1). Obwohl bei Markus die feindliche Bewegung gegen Jesus hauptsächlich von Pharisäern geleitet zu sein scheint, wissen wir, daß auch die Hohenpriester

[2] Das Synedrium war der Hohe Rat Israels, der sowohl in Palästina wie in der Diaspora die höchste religiöse Vollmacht über alle Juden hatte und, bis auf die von den Römern auferlegten Beschränkungen, der Zivilgerichtshof Judäas war. Zu der Zeit, da der Herr lebte, setzte sich das Synedrium aus den Hohepriestern, den Vertretern der reichen Adelsfamilien und der Pharisäerpartei zusammen.

[3] Das Gesetz, eine unpräzise Übersetzung des Wortes *Tora*, bezieht sich auf die fünf Bücher Moses, die die Juden verehrten und befolgten als Zeichen dafür, daß sie den Gottesbund anerkannten.

Jerusalems einen Hauptanteil daran hatten. Die Zurückhaltung, die Jesus an den Tag legte, wenn es um die Verkündigung seines Messiastums, das heißt seines «messianischen Geheimnisses»[4] ging, wird nur verständlich, wenn wir annehmen, daß die Überwachung und Bespitzelung, der er ausgesetzt war, von der höchsten Obrigkeit in Jerusalem ausging. Ein Exeget hat kürzlich in einer sorgfältigen Analyse auseinandergesetzt[5], daß die Zurückhaltung, die Jesus sich selbst auferlegte, nicht einfach dem Umstand zugeschrieben werden kann, daß den Massen ein im Wesentlichen politisches und weltliches Ideal vorschwebte, sondern eher, daß ihm eine offizielle Zensur auferlegt war. Dieser Verfasser meint, daß es die Schuld der Führer war, wenn Jesus seine Botschaft nicht öffentlich so klar aussprechen konnte, wie er es wollte und daß das Volk vielfach über den Kern seiner Lehre im Zweifel bleiben mußte.

Jesus erkannte die Absicht seiner Feinde und warnte das Volk vor ihrem verderblichen Einfluß (18, 15). Im Beisein seiner zwölf Erwählten weissagte er, daß die Ältesten, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten, das heißt also das gesamte Synedrium, ihn verurteilen, verwerfen und töten würde (8, 31; 9, 30; 10, 33). In seiner dritten Weissagung prophezeite er, daß auch die Heiden für seinen unschuldigen Tod verantwortlich sein werden: «Sie werden ihn verspotten und ihn anspeien und ihn geißeln und ihn töten» (10, 34)[6].

Die von den Hohenpriestern angestifteten Feindseligkeiten erreichten in Jerusalem ihren Höhepunkt. Im Wissen um seine gött-

[4] Unter dem «Messiasgeheimnis» des Markusevangeliums versteht man die Zurückhaltung, die Jesus zeigte, wenn es sich um die Offenbarung seines wahren Messiastum handelte und das Schweigen, das er denen, die er durch seine Wunder geheilt hatte (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26), seinen Aposteln (8, 30; 9, 9) und sogar den bösen Geistern (1, 25; 1, 34; 3, 12) auferlegte.

[5] Charue, *L'incrédulité des juifs dans le Nouveau Testament*, S. 112–119, 136–141.

[6] Laut göttlicher Vorsehung sollten sich Juden und Heiden zusammentun, um den Gerechten zu töten, aber christliche Autoren haben oft versucht, alle im Evangelium berichteten Grausamkeiten den Juden zuzuschreiben. Sogar der große heilige Augustinus, der so viel Tiefgründiges über die Juden geschrieben hat, rief einmal in einer Predigt aus: «Das Ende des Herrn ist gekommen. Die Juden halten ihn fest, die Juden schmähen ihn, die Juden binden ihn, krönen ihn mit Dornen, entehren ihn mit Speichel, geißeln ihn, überhäufen ihn mit Schimpf, hängen ihn an das Holz und durchbohren ihn mit einer Lanze (Patrologia Latina, 40, 634).

liche Sendung forderte Jesus den Kampf mit seinen Gegnern heraus. Durch ein kühnes, sowohl sinnfälliges wie symbolisches Eingreifen in die öffentliche Ordnung reinigte er den Tempel und trieb alle hinaus, die darin Handel trieben und ihn entweihten (11, 15–19), um dann, in Anwesenheit des Volkes und der Führer, Anklage und Verurteilung der jüdischen Hierarchie in das Gleichnis von den Winzern zu kleiden (12, 1–12). Da aber beschloß der Klerus, entschiedene Maßnahmen zu ergreifen, um seinen Tod herbeizuführen (14, 1). Innerhalb einer einzigen Nacht wurde Jesus verraten, festgenommen und verhört, vom Synedrium, dem Hohen Rat des Volkes, der Gotteslästerung schuldig befunden und zum Tod verurteilt. Er wurde dem römischen Machthaber ausgeliefert und das Urteil, die Kreuzigung, vollstreckt. Über dem Kreuze stand geschrieben: «Der König der Juden» (15, 26).

Mit dem Tode Christi am Kreuz begann eine neue Ordnung. Wie wir sehen werden, geht diese Lehre ganz klar aus dem Evangelium hervor. Nie aber wird darin auch nur angedeutet, daß das von Juden ungerecht verhängte Urteil irgendwelche Folgen für die Gesamtheit des jüdischen Volkes gehabt hätte, denn sie, mit der ganzen übrigen Welt, können durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn ihr Heil finden (16, 16). Wenn Daniel-Rops in seinem in vielen Auflagen erschienenen, zu wiederholten Malen revidierten und übersetzten Buch *Jesus und seine Zeit* schreibt, daß die Verurteilung Jesu etwas sei, das «ein ganzes Volk für die Taten seiner Führer mitverantwortlich macht»[7], so bezieht er seine Information bestimmt nicht aus dem Markusevangelium. Ob er und mit ihm eine Unzahl anderer Autoren diese Ansicht einem der anderen Evangelien entnimmt, ist eine Frage, auf die wir später eingehen werden.

Jetzt wollen wir das Verhältnis Jesu zur jüdischen Religion untersuchen und wollen klarlegen, weshalb die Pharisäer ihn so heftig anfeindeten. Nach dem Markusevangelium zu schließen, lebte Jesus als frommer Jude. Wir haben mehr als genug Beweise dafür, daß er das mosaische Gesetz streng und gewissenhaft hielt. Wenn es um die Heiligkeit des Gesetzes ging, stimmte er auch immer mit den Schriftgelehrten und Pharisäern überein. Seine Kritik richtete sich

[7] New York 1956. S. 393.

nur gegen die Art, wie diese Menschen das Gesetz auslegten und erweiterten, gegen die zusätzlichen Fasten, die sie eingeführt hatten (2, 18–22), gegen ihre enge Auffassung der Heiligkeit des Sabbats (2, 23–28) und gegen ihren rein äußerlichen Reinlichkeitsbegriff. Nur einmal legte Jesus eine Stelle des mosaischen Gesetzes auf ganz neue Art aus; da erklärte er nämlich, daß Moses nicht beabsichtigte, die Scheidung gutzuheißen, wenn er von Ehemännern, die ihre Frauen entließen, forderte, sie sollten ihnen einen «Scheidebrief» mitgeben, damit sie wieder heiraten könnten. Moses, so sagte der Herr, duldete einfach einen unausrottbaren Brauch (vgl. 10, 2–12). Jesus verfolgte ja sein Leben lang das Ziel, die Menschen durch seine Lehre zu einem einfacheren, reineren, mehr innerlichen Verständnis des Gesetzes zurückzuführen, wie es einst die Propheten angestrebt hatten und wie es den geistigen Strömungen des Judentums seiner eigenen Zeit entsprach.

In seiner Auseinandersetzung mit den Pharisäern unterscheidet Jesus zwischen dem «Gebote Gottes» und den «Menschensatzungen» (7, 8). Das Gebot Gottes, die Tora, anerkannte der Herr bedingungslos. Gegen die Menschensatzungen jedoch erhob er Einspruch. Was aber, genau genommen, waren diese Menschensatzungen? Um sie zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die Jahrhunderte vor Christi Geburt werfen. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt, um das Jahr 175, war die traditionsmäßig hohenpriesterliche Familie der Zadokiten in Jerusalem von ihrem Amt vertrieben worden. Bis dahin waren die Hohenpriester mit der Auslegung der Tora und ihrer Anwendung betraut gewesen; aber das änderte sich, als die Makkabäer, die Begründer der hasmonäischen Dynastie, nach Jerusalem kamen, um die hohenpriesterlichen Funktionen zu übernehmen, obwohl sie ursprünglich nur einfache Dorfgeistliche gewesen waren. Da sie keine Zadokiten waren, hatten sie keinen rechtlichen Anspruch auf das hohenpriesterliche Amt; auch waren sie nicht mit dem Torastudium vertraut. Sie interessierten sich hauptsächlich für Politik und förderten deshalb den hellenistischen Einfluß, der sich in Jerusalem breitmachte. Daher bildete sich in der Hauptstadt eine neue Partei, der daran gelegen war, das Gesetz zu kennen und anzuwenden. Diese von der Hierarchie unabhängige, ihr sogar feindlich gesinnte Gruppe, die die alten hebrä-

ischen Ideale gegen die hellenistischen Neuerungen verteidigte, stellte sich gegen die Reichen und Mächtigen und nahm sich der ärmeren Klassen an. Diese Partei, die Schriftgelehrten, sah ihr höchstes Ziel darin, die Treue zur Tora aufrechtzuerhalten. Sie arbeiteten Kommentare zum Gesetz aus, beaufsichtigten die Anwendung des Gesetzes, überwachten Gebräuche, entschieden in Einzelfällen auf Grund des Gesetzes und schufen Präzedenzfälle. Aus all dem entstand die rabbinische Tradition, das sogenannte mündliche Gesetz, die «Menschensatzungen» und «Überlieferung der Ältesten», an denen Jesus Kritik übte.

Innerhalb dieser Partei der Schriftgelehrten gab es eine mächtige Gruppe, die Pharisäer; diese hatten vor dem mündlichen Gesetz eine so große Ehrfurcht, daß sie es als ebenso bindend betrachteten, wie das geschriebene, das mosaische Gesetz. Sie bildeten eine starke, in ihren Bestrebungen unpolitische religiöse Bewegung, die dem hellenistischen Einfluß und der politischen Tätigkeit des Priestertums entgegenarbeitete. Obgleich sie sich von den gewöhnlichen, der Feinheit des Gesetzes unkundigen Menschen absonderten und deshalb bei vielen als hochmütig und selbstherrlich galten, verehrte die Menge sie doch sehr, weil sie in ihrer Frömmigkeit unbeirrbar waren und sich der Weltlichkeit der Priesterklassen und der reichen Aristokratie widersetzten.

Es ist unmöglich, ein allgemeingültiges Urteil über die Pharisäer abzugeben. Erstens hatten sie sich in viele Richtungen verzweigt, von denen manche streng und andere wieder liberaler waren, und zweitens war bei ihnen im Laufe der Geschichte, ja sogar in den zwei Jahrhunderten vor Christi Geburt vieles anders geworden. So manches deutet darauf hin, daß sie in der Zeitperiode vor und während des Herrenlebens einen geistlichen Niedergang erlitten hatten. Ihre übertriebene Gesetzestreue, ihre Verehrung für den Buchstaben ohne den Geist, ihre Unaufrichtigkeit und ihr Stolz sind oft hervorgehoben worden. Die Verfasser des Neuen Testaments, und darin bildet Markus keine Ausnahme, haben ja die Pharisäer äußerst unvorteilhaft dargestellt, auch wenn sie damit wahrscheinlich nur die heuchlerischen oder selbstherrlichen unter ihnen anprangern wollten. Man darf auch nicht vergessen, daß es den Evangelisten ja nicht daran lag, ein historisch korrektes Bild der pharisäischen Partei zu

zeichnen; was sie uns über die Pharisäer sagen, soll als Hintergrund für die Verkündigung der Frohbotschaft dienen.

Neunzehn Jahrhunderte hindurch haben Christen die Pharisäer aus der Herrenzeit einzig und allein im Lichte der Kritik betrachtet, die das Neue Testament an ihnen übt. Erst die gründlicheren Forschungen neueren Datums[8] haben zur Entdeckung geführt, daß die Pharisäer ursprünglich geistig und moralisch hochstehend waren und einen gesunden religiösen Einfluß auf die Volksmengen hatten. Den Pharisäern, mit ihrer persönlichen Treue zur Tora und ihrer Unabhängigkeit vom Tempeldienst, ist es zu verdanken, daß das Judentum die Zerstörung der heiligen Stätte in Jerusalem überlebt hat. Inwieweit jedoch die geistliche Führung der Pharisäer gut oder schlecht war und ob innere Frömmigkeit oder leere Gesetzestreue bei ihrer religiösen Anschauung überwiegten, darüber gehen die Meinungen der Gelehrtenwelt weithin auseinander.

Christliche Autoren der Vergangenheit haben gewöhnlich den Verfall, die Unaufrichtigkeit und Heuchelei der jüdischen Religion zur Zeit Jesu stark unterstrichen. Sie haben die Spaltung nicht beachtet, die durch die Lehre Christi im Volke entstanden ist und haben auf alle Juden jener Zeit das angewendet, was das Neue Testament über die Feinde Jesu aussagt. Diese abfälligen Urteile waren so allgemein verbreitet, daß sie in die Volksliteratur übergegangen sind. Daher ist es jüdischen Gelehrten heute ein Leichtes, arge Entstellungen bei christlichen Autoren früherer Jahrhunderte aufzuweisen. Heutzutage verdammt man nicht mehr so in Bausch und Bogen; sowohl protestantische wie katholische Gelehrte haben die religiösen Verhältnisse zur Zeit Jesu in sachlicher und verständnisvoller Weise geprüft und beschrieben[9]. Es gibt bereits eine Menge alle Einzelheiten berücksichtigende Arbeiten, aus denen die verschiedenen Richtungen des Judentums zu Beginn des neuen Zeitalters, ihre große Regsamkeit, die geistigen Errungenschaften ihrer besten Vertreter und die religösen Mängel ihrer ärgsten Ver-

[8] Einzelheiten, wie in unserem Jahrhundert das pharisäische und das rabbinische Judentum neu eingeschätzt wird, sind zu ersehen aus R. Marcus «The Pharisees in the Light of Modern Scholarship» *Journal of Religion* 32 (1952), S. 153, und vor allem W. Beilner, *Christus und die Pharisäer*, Wien 1959.

[9] Auf katholischer Seite können wir zum Beispiel die bedeutenden Arbeiten von Lagrange, Bonsirven und Schubert verzeichnen.

treter zu ersehen sind. Wenn es Jules Isaac auch gelingt, Aussprüche moderner Autoren zu finden, in denen die kritiklose Verurteilung vergangener Jahrhunderte nachklingt, bin ich doch der Meinung, daß die neugesichtete Einschätzung jüdischer Verhältnisse zur Zeit Christi heute vielfach schon ihren Weg bis in den gewöhnlichen Religionsunterricht gefunden hat. Die Entdeckung der sogenannten Handschriften vom Toten Meer und die gelehrte wie die volkstümliche Literatur über die Bewegung, aus der die Handschriften stammen, haben ebenfalls dazu beigetragen, ein ausgeglicheneres und wirklichkeitsnäheres Bild der Herrenzeit zu schaffen.

Schon wenn man das Neue Testament einfach durchliest, sieht man deutlich, daß die religiöse Atmosphäre zur Zeit Christi durchaus nicht einheitlich war. Wäre der Verfall allgemein gewesen, so hätten die Worte des Herrn nicht so einen Widerhall im Volk gefunden und es wären ihm nicht Jünger aus allen Teilen der Bevölkerung zugeströmt. Die Lehre Jesu, seine Sittenlehre und sein religiöser Standpunkt waren dem gottgläubigen Geist seiner Zeit nicht wesensfremd. Die Menschen, die ihm zuhörten und den Glauben fanden, erkannten in seiner Botschaft die Stimme des echten Judentums, die Religion Jahwes. Jüdischen wie nichtjüdischen modernen Forschern ist es gelungen, zu zeigen, daß die Lehren Jesu, die sich auf das sittliche Leben beziehen, gewisse Parallelen mit dem besten damaligen rabbinischen Schrifttum aufweisen. Im Alten Testament und den entsprechenden rabbinischen Kommentaren finden wir Stellen, die mit den von Christus gelehrten Seligpreisungen und seinem Gebot zu lieben, zu verzeihen und barmherzig zu sein, übereinstimmen[10]. Das Markusevangelium berichtet von einem Schriftgelehrten, der dem Gebot Christi beistimmt: «Trefflich, Meister, ganz richtig hast du gesagt: ‚Er ist Einer und es ist kein anderer außer Ihm'. Und ‚Ihn lieben aus ganzem Herzen und aus ganzem Verstand und aus ganzer Kraft' und ‚den Nächsten lieben wie sich selbst' ist besser als alle Brandopfer und Schlachtopfer» (12, 32–33).

Mit welcher religiöser Bewegung innerhalb des Judentums ist

[10] Siehe Art. «béatitudes évangéliques» *Dict. de la Bible* Suppl. I, col. 930. Parallele der Bergpredigt in rabbinischer Literatur bringt J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rom 1955, und D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, London 1956.

Jesus besonders eng verbunden gewesen? Die moderne Bibelforschung hat diese Frage zu lösen versucht, konnte aber für keine der zahlreichen vorgebrachten Hypothesen überzeugende Beweise erbringen. Viele Autoren meinen, Jesus spreche so, als gehöre er selbst zu den Pharisäern; nach dieser Auslegung wäre dann sein heftiger Tadel bloß gegen die Pharisäer gerichtet gewesen, die am hohen Ideal Verrat übten. Diese Autoren begründen ihre Ansicht damit, daß sich die Lehre Jesu von einem Leben der Einfachheit und Armut in dieser Welt und einem Leben der ewigen Seligkeit in der kommenden mit der Lehre der Pharisäer decke. Aber ist es möglich, den Widerstand Jesu gegen die «Überlieferung der Ältesten» mit dieser Annahme in Einklang zu bringen? Hier berühren wir äußerst schwierige Probleme. Die Stellung Jesu zu den Pharisäern kommt nicht in allen Evangelien in gleicher Weise zum Ausdruck, denn sie sind ja nicht zu dem Zweck verfaßt worden, um den Leser über die Spannungen und Parteizwiste innerhalb des Judentums genau zu informieren.

Eines jedoch geht aus den Berichten der Evangelien hervor: wie nahe Jesus auch den einzelnen bestehenden religiösen Bewegungen gestanden haben mag, paßt er doch in keine vollkommen hinein. Ich glaube, daß Goppelt, der Historiker des Urchristentums, recht hat, wenn er behauptet, daß «Jesus selbst aber nicht in einer nachweisbaren Richtung des Judentums seiner Tage wurzelt»[11]. Er mag einige grundlegende Züge mit jeder einzelnen gemein gehabt haben, aber seine Ureigenheit war so überragend, daß er in keine von ihnen ganz hineinpaßte. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß seine Jünger aus allen Teilen und Gruppen der jüdischen Bevölkerung kamen. Jesus stand im Brennpunkt des jüdischen Lebens und war allen Teilen genügend nahe, um als der «der da kommen soll» erkannt oder als Betrüger verworfen zu werden.

Bei Markus, mit dem wir uns hier befassen, ist es besonders offensichtlich, daß Jesus in das Judentum seiner Vorfahren vollkommen hineinpaßte. Er anerkannte und verehrte das Gesetz Moses und griff nur die Zusätze an, die Menschen der göttlichen Gesetzgebung beigefügt hatten. Das ganze Markusevangelium enthält nur eine einzige Bemerkung Jesu, die als eine revolutionäre Auffassung

[11] Goppelt, *Christentum und Judentum*, S. 35.

des mosaischen Gesetzes ausgelegt werden könnte (vgl. 7, 17–23). Der Herr erklärte, daß Werke der Unlauterkeit nicht davon abhängen, was von außen nach innen gelangt, wie zum Beispiel die Nahrung, sondern eher von unserer inneren Haltung und der aus ihr entstehenden Handlungen. «All dieses Schlechte kommt aus dem Innern.» Daraus folgt logischerweise, daß alle rituellen Vorschriften, insbesondere jene, die sich auf das Essen beziehen, unbedeutend sind; und bereits in sehr früher Zeit wurde diese Stelle auch so verstanden. In unseren Bibeln finden wir einen Vers unsicheren Ursprungs, wahrscheinlich eine frühe Randbemerkung: «So erklärte er alle Speisen für rein» (7, 19). Aber das ist die einzige Bemerkung aus den Lehren Jesu, die möglicherweise auf die grundlegende Umgestaltung der Gesetzesreligion hindeuten könnte, die er durch seinen Tod und seine Auferstehung herbeiführen sollte.

Warum weigerten sich die Pharisäer und mit ihnen die anderen, im Synedrium vertretenen führenden Gruppen, an die Botschaft des Herrn zu glauben? Das ist wiederum eine Frage, der viele wissenschaftliche Arbeiten gewidmet worden sind. Die Gründe dafür waren leider zahlreich und mannigfaltig. Markus gibt als Hauptgrund dafür den Angriff des Herrn auf das mündliche Gesetz an. Viel Feindschaft, die dem Herrn entgegengebracht wurde, entstand auch dadurch, daß manchen Gruppen nationalistisch-messianische Ideale vorschwebten, während andere von einer politischen Assimilierung mit den Römern träumten, die Lehre Jesu aber weder die eine noch die andere in ihren Hoffnungen bestärkte. Außerdem muß seine Versicherung, daß vor allem Demut, Armut und Leiden zum Reiche Gottes führen, die Menschen abgestoßen haben, die der geistigen Elite oder der politischen Führerschicht angehörten. Dann kam noch einfache Eifersucht auf den Erfolg der Frohbotschaft hinzu, denn weitblickende Menschen fürchteten wahrscheinlich auch, daß Jesus' kühne Deutung des Gesetzes und seine Art, das ungebildete Volk freudig zu empfangen, zu einem erneuerten Judentum führen könnte, in dem die traditionellen Führer keinen Platz mehr fänden. Wir können auch sicherlich nicht die tragische Möglichkeit außer acht lassen, daß manche geistig ausgerichtete Menschen den Herrn bekämpften, weil sie überzeugt waren, daß er, der von sich sagte «Ich bin der Sohn Gottes», den Monotheis-

mus der offenbarten Religion gefährdete. Die entscheidende Ursache, warum die Menschen sich weigerten, zu glauben, und warum alles Obenerwähnte möglich wurde, war jedenfalls das große Ärgernis, das Jesus durch seine ureigene Persönlichkeit erregte[12]. Er sprach wie einer, der Macht hat, und dem nichts verborgen bleibt. In der Art, wie er seine Botschaft verkündete und seine Zeichen und Wunder tat, lag etwas, was Reue, Bekehrung und Unterwerfung forderte. Das aber waren die Führer des Volkes nicht gewillt, gelten zu lassen. Sie weigerten sich, dem Herrn mit bereitwilligem Herzen entgegenzukommen und ihn als den anzuerkennen, der er war. Sie waren verblendet und, wenn wir dem Evangelisten Glauben schenken sollen, schuldhaft verblendet, weil sie sich an eine Welt hängten, die vergänglich war. Die Selbstsüchtigen unter ihnen hielten an einer selbstgeschaffenen Welt fest, während die wahrhaft Frommen unter ihnen, was noch tragischer ist, an einer Welt von göttlich eingesetzten Symbolen hingen, die bestimmt waren, zu verschwinden, sobald die Erfüllung kam; sie aber zogen das Abbild der Wirklichkeit vor. «Denn hätten sie erkannt, hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt» (1 Kor 2, 8). Das Volk andrerseits fühlte sich von der hoheitlichen Macht Jesu nicht abgestoßen, sondern war bereit, seinem Wort zu glauben und durch seine Kraft geheilt zu werden.

Wir wissen nicht, inwieweit die Volksmenge die Frohbotschaft verstand, denn Jesus war sehr zurückhaltend, wenn es sich darum handelte, seine messianische Sendung zu verkünden. Vor allem wußte der Herr nur zu gut, daß die Hoffnung auf einen irdischen Messias weitverbreitet war, wohingegen ihm daran lag, das Volk Schritt für Schritt in seine Heilsbotschaft von Tod und Auferstehung einzuführen. Aber die christliche Literatur hat diese irdischen Bestrebungen der Menge stark überbetont. Sie hat das jüdische Volk dargestellt, als fehlte ihm jeglicher Sinn für das Geistige und als wäre ihm nur an den Freuden dieses Lebens und an nationalem

[12] Viele christliche Autoren sind dieser Meinung: «Der ausschlaggebende Grund, warum Jesus bei der Obrigkeit Anstoß erregte, liegt nicht darin, daß sie die Lehre in verschiedener Weise betrachteten, sondern hinter dem Kampf steht der Anspruch, wahre Vollmacht zu haben, den Jesus Christus kraft seiner Worte und seiner Taten erhob.» Jocz, *The Jewish People*... S. 34.

Machtzuwachs gelegen. Sie verdreht einen bildlichen Ausdruck des heiligen Paulus und sagt, die Juden seien «fleischgebundene» Menschen. Jules Isaac hatte ein leichtes Spiel, einerseits an Hand der Geschichte, nachzuweisen, wie christliche Autoren in dieser Hinsicht schwer übertrieben haben und andrerseits an Hand des Neuen Testaments zu zeigen, daß die jüdischen Volksmengen nicht nur das eine Ziel im Auge hatten und in ihrer Stellungnahme mehr Würde zeigten.

Da die messianischen Verheißungen im Alten Testament oft so ausgedrückt waren, als würde ihre Erfüllung materiellen Wohlstand bringen, kann man es dem Volk leicht verzeihen, wenn es die Verwirklichung dieser Freuden des messianischen Zeitalters herbeisehnte. Erst wenn man diese Verheißungen im Lichte der erhabensten messianischen Prophezeiungen betrachtete, die so überirdisch klangen, daß nur eine jenseitige Heilsordnung sie erfüllen konnte, war es möglich zu erkennen, daß der verheißene Frieden und Wohlstand sich auf Güter bezog, die übergeschichtlich waren und jedes irdische Königreich übertrafen[13]. Das war nicht leicht zu verstehen, und nicht alle verstanden es. Sogar Zacharias in seinem Lobgesang, dem *Benedictus*, erwartete «daß er uns retten werde aus Feindeshand, aus der Hand aller, die uns hassen» (Lk 1, 71). Gegen solche Illusionen war nichts einzuwenden, solange die Menschen bereit waren, diese irdischen Hoffnungen aufzugeben, sobald sie einsahen, daß Gottes Plan ein anderer war und er auf eine Erlösung hinzielte, die überirdisch, allumfassend und ewig sein sollte. So ist kein Grund vorhanden, die Menge wegen ihrer materiellen Wünsche zu verachten oder gar zu verurteilen; sie wären nur schuldig geworden, wenn sie sich geweigert hätten, von ihren Träumen zu lassen, nachdem der Herr ihnen erklärt hatte, worum es ging. Die jüdischen Volksmengen unterschieden sich in keiner Weise von anderen Volksmengen: manche unter ihnen waren bereit, die Botschaft aufzunehmen, andere waren es nicht.

So hat Jesus also in seiner Lehre das «messianische Geheimnis» nicht ausschließlich um der materiellen Hoffnungen der Volksmengen willen bewahrt, vielmehr, wie bereits erwähnt, sah er sich vor allem wegen der Spionage des Klerus von Jerusalem gezwungen,

[13] Siehe Journet, *The Bridge* II, S. 54.

den wahren Sinn seiner Sendung geheimzuhalten. Der Herr sprach zu der Menge in Gleichnissen, die seine Botschaft offenbar machten und zugleich dunkel waren: sie offenbarten das Neue und Herrliche des zukünftigen Gottesreiches, während sie den Weg, den Gott wählte, um es einzuleiten, nämlich den Tod und die Auferstehung seines Sohnes, geheimhielten.

Aus dem Markusevangelium müssen wir demnach schließen, daß die Lehren Jesu eine Spaltung in Israel hervorriefen, derzufolge der Großteil der Bevölkerung gegen die Mächtigen und Einflußreichen Stellung nahm. Protestantische Gelehrte wie Bultmann und Goppelt[14] haben recht, wenn sie behaupten, daß, wenigstens nach dem Markusevangelium, Jesus im Rahmen der Religion seiner Vorfahren blieb und daß ihn, ebenso wie den Täufer, nur eine bestimmte Volksgruppe aus der jüdischen Religionsgemeinschaft stieß.

«*Auf daß sie sich nicht bekehren*»

Wir haben gesagt, daß Jesus zu der Menge in Gleichnissen gesprochen hat. Der eine Grund dafür, den wir bereits genannt haben, war der, daß er sein Geheimnis so besser bewahren konnte. Aber es gab deren natürlich noch andere.

Die Frage, warum Jesus das Volk in Gleichnissen lehrte, führt uns zu einer Stelle des Evangeliums, die Anlaß zu einer äußerst merkwürdigen exegetischen Tradition gegeben hat. Alle von Markus aufgezeichneten und das Reich Gottes betreffenden Gleichnisse sind im vierten Kapitel seines Evangeliums zusammengefaßt. Nachdem Jesus sein erstes Gleichnis vom Sämann erzählt hat, dessen Samen entsprechende Früchte tragen, je nach dem Boden in den sie fallen, sagt er zu den Zwölf: «Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, jenen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen zuteil, damit sie sehend sehen und nicht erkennen, und hörend hören und nicht verstehen, auf daß sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde» (4, 11–12). Der letzte Satz stammt aus dem Propheten Jesaias (6, 9–10). Wenn man diese Stelle übertrieben wörtlich nähme, würde daraus hervorgehen, daß Jesus das Volk durch Gleichnisse belehrt, um zu verhindern, daß es die Bot-

[14] Siehe Goppelt, *Christentum*... S. 31.

schaft versteht und er es so für seinen Unglauben strafen kann. Tatsächlich gibt es eine ganze Schule von Kirchenschriftstellern, die sich diese Auslegung zueigen gemacht haben. Angefangen von Clemens von Alexandrien und Ambrosius, über Maldonat und Calmet bis zu modernen Autoren wie Knabenbauer und Fonk finden wir die Ansicht vertreten, daß Jesus mit Absicht dunkle Worte wählte, die ohne zusätzliche Erläuterung unverständlich blieben, und daß er dies tat, um Israel für seine einstigen Sünden zu strafen[15]. Einige Kirchenväter meinen, daß die Juden unwürdig waren, das neue Gesetz zu empfangen, weil sie dem alten untreu gewesen waren[16].

Ganz abgesehen davon, was die besagte Stelle wirklich bedeutet, muß man diese allzu wörtliche Auslegung ablehnen, weil sie greulich ist und in völligem Gegensatz zu Jesu Charakter, seiner offensichtlichen Liebe für sein Volk und seinen Bemühungen steht, ihren Glauben zu wecken und ebenso einer Unzahl von Bibelstellen widerspricht, in denen Jesus die Herrlichkeit Israels, der Erlöser und Messias seines Volkes genannt wird, der Abraham und seinen Nachkommen auf ewig verheißen wurde.

Erstens bemerken wir, daß unsere Stelle im Zusammenhang mit dem ganzen Bericht zeigt, daß die eben erwähnte, harte Auslegung nicht mit dem übereinstimmt, was der Evangelist ausdrücken will. Sie folgt doch unmittelbar auf das Gleichnis vom Sämann, das ja verkünden will, daß es von der Bereitschaft des Herzens abhängt, ob die Botschaft Christi in uns Früchte trägt. Keiner, der dem Satan, der Oberflächlichkeit, den Sorgen und Vergnügungen dieser Welt gestattet, von seinem Herzen Besitz zu ergreifen, wird das Wort in lebendigem Glauben aufnehmen; nur die, die das Wort hören und es in Empfang nehmen, werden viele Früchte tragen. Wenn Jesus daher das Wort in Gleichnissen verkündete, so tat er es gewiß mit der Absicht, daß seine Hörer es empfangen und aufnehmen sollten.

Zweitens bemerken wir, daß die besagte Stelle, die den Zweck

[15] Siehe Lagrange, *Evanglie selon st. Marc*, S. 96–103, *Dict. de la Bible*, Art. «parabole», IV. S. 2111–2114, und Art. «Jésus-Christ», Suppl. IV, S. 1101–1116.

[16] «Il faut reconnaitre que, pour les pères, ce texte implique l'idée d'un châtiment véritable: en n'accomplissant la loi ancienne, les Juifs se sont rendus indigne de la loi nouvelle.» *Dict. de la Bible* IV, S. 2112.

der Gleichnisse erklärt, unmittelbar *nach* dem ersten Gleichnis und *vor* der besonderen, für die Apostel bestimmten Erklärung kommt. Jesus wollte darlegen, daß er auf zwei Ebenen lehrte: «Euch (den Aposteln) ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, jenen aber (der Volksmenge) die draußen sind, wird alles in Gleichnissen zuteil» (4, 11). Zum Volk sprach Jesus, ihrem Verständnis angepaßt, auf volkstümliche Art; doch zurückhaltend wie gewöhnlich, sagte er nicht alles. Mit den Aposteln ging er tiefer in die geheimen Pläne Gottes ein, weil er wußte, daß er sich auf ihre Verschwiegenheit verlassen konnte und sie für eine besondere Aufgabe vorbereiten wollte. Das Schlußwort zum Kapitel der Gleichnisreden bildet die beste Fortsetzung zu dem eben zitierten Vers (4, 11): «In vielen derartigen Gleichnissen redete er zu ihnen (dem Volk) das Wort, so wie sie es fassen konnten. Ohne Gleichnis redete er nicht zu ihnen. War er aber allein mit seinen Jüngern, so legte er ihnen alles aus» (4, 33–34). Die zwei Lehrebenen, die für Anfänger und die für Eingeweihte, waren großenteils der Aufnahmefähigkeit der Zuhörer angepaßt.

Der Herr benützte die volkstümliche Methode, in Gleichnissen zu lehren, weil er das Reich Gottes auf eine Aufmerksamkeit erregende Weise verkünden und seine Zuhörer neugierig machen wollte, damit sie ihn darum befragten. Die Gleichnisse zeigten klar genug, wie unübertrefflich hoch das Gottesreich zu schätzen sei, während sie im Dunkel ließen, was Jesus damals noch nicht öffentlich bekennen wollte, daß er nämlich gesandt sei, um als Messias zu leiden und zu sterben. Er lehrte nicht in Gleichnissen, um das Volk zu strafen, sondern um es zu erlösen, nicht um es zu verstoßen, sondern um ihm Barmherzigkeit zu zeigen.

Die Mehrzahl heutiger Autoren ist sich darüber einig, daß die besagte Stelle so ausgelegt werden muß und daß Jesus sich aus Barmherzigkeit entschloß, das Volk in Gleichnissen zu lehren. Es gibt sogar eine uralte, auf das Zeitalter der Kirchenväter zurückgehende Tradition, die sich auch dieser Ansicht anschließt. Außerdem ist jeder Christ, der das Evangelium liest oder der es von der Kanzel herab vernimmt, unwillkürlich davon überzeugt, daß Jesus das einfache Volk mit Hilfe von Gleichnissen belehrte, weil dies seiner Liebe für die Einfalt und seiner Sympathie für das Volk entsprach.

Nun steht noch die Erklärung des zwölften Verses aus, der aus Jesaia entlehnt ist: «damit sie ‚sehend sehen und nicht erkennen...'». Ich weigere mich, ihn in einer Weise zu deuten, die im Widerspruch zu dem vorangehenden Vers und der ganzen Stimmung des vierten Kapitels nach Markus stehen würde, die ja die Sehnsucht und das Verlangen Jesu, das Volk zu bekehren, deutlich zum Ausdruck bringen. Der Schlüssel für das richtige Verständnis dieses Verses ist dieser: das Bindewort «damit», das den Vers mit dem vorangehenden verbindet, drückt einen Finalsatz der Erfüllung aus. Anstatt des Bindewortes sollte es heißen «damit die Schrift erfüllt werde, in der es heißt...» Auf unsere Stelle angewendet bedeutet dies, daß die in Gleichnissen gehaltenen Predigten Jesu an das Volk so wirken, daß sich die Lage, auf die Jesaia hinweist, «sehend sollen sie sehen und nicht erkennen» wiederholt und nochmals wahr wird. Was aber waren diese Zustände aus den Tagen des Jesaia, die im Leben des Herrn ihre Erfullung finden sollten?

Der Prophet des Alten Bundes, den Gott beauftragt hatte, das Volk zu bekehren, war gewarnt worden, daß die Menschen sich sehr gegen ihn stellen würden. Er werde gegen verhärtete Herzen zu kämpfen haben und die Schuld der Menschen werde durch sein Predigen noch größer werden. Das Alte Testament, in einer ihm üblichen Form, drückt das Scheitern der Bemühungen des Propheten aus, indem es die Wirkung seiner Predigten Gottes Absicht direkt zuschreibt, das heißt, daß Gott selbst die Blindheit und Verstocktheit des Volkes wolle. So spricht Gott zum Propheten: «Mache das Herz dieses Volkes verstockt und seine Ohren verhärtet, seine Augen verblendet, daß es mit seinen Augen nicht sehe, mit seinen Ohren nicht höre, sein Herz nicht zur Einsicht komme, daß es sich nicht bekehre und ihm nicht Heilung zuteil werde» (Is 6, 10). Wenn das Volk also gezüchtigt wird, geschieht es nicht, weil es den Willen Gottes nicht kennt, sondern weil es trotz wiederholter Mahnungen nicht hören will.

Der Herr sollte sich in derselben Lage befinden. Seine Ermahnungen werden «seine Generation», die damaligen Führer, nicht bekehren. Wenn Markus daher den Text aus Jesaia mit dem Zweck in Zusammenhang bringt, den die Gleichnisse verfolgen, so gibt er damit zu verstehen, daß der Grund, weswegen diese Menschen

nicht glauben und die Botschaft des Gottesreiches nicht annehmen, nicht etwa darin liegt, daß Jesus sich nicht klar genug ausgedrückt hat, sondern eher darin, daß sie ihre Augen vor der dargebotenen Lichtfülle verschlossen haben, genau wie es die Generation des Jesaia getan hat. Aus dem Jesaiatext folgt daher nicht, daß Jesus in Gleichnissen redete, um das Volk ins Verderben zu ziehen, sondern im Gegenteil, daß das Lehren in Gleichnissen eine klare und verständliche (wenn auch unvollständige) Art war, die Heilsbotschaft zu verkünden.

Es ist sehr seltsam, daß Markus in dem Kapitel, das die an das Volk gerichteten Gleichnisse enthält, den Jesaiatext bringt, da er doch weder in diesem Kapitel noch an irgendeiner anderen Stelle des Evangeliums sagt, daß das Volk sich abgeneigt zeigte, die Botschaft des Herrn anzunehmen. Vielleicht hat er die Schriftgelehrten und Pharisäer gemeint, die sich unter die Menge gemischt hatten und zuhörten. Aber es kann auch sein, daß er die Stelle nicht nur eingefügt hat, um zu erklären, warum Jesus in Gleichnissen lehrte, sondern noch aus einem anderen, tieferen Grund. Man muß nämlich wissen, daß der Ausdruck «alles wird in Gleichnissen gelehrt», ebenso gut mit «alles wird zum Rätsel» übersetzt werden kann, und wenn man die Stelle so auffaßt, würde sie die Frage beantworten, die die Urchristen so beschäftigte: Warum hat sich der Großteil Israels geweigert, die Erfüllung seiner eigenen Schriften anzunehmen? «Euch (den Gläubigen) ist das Geheimnis des Gottesreiches gegeben, jenen aber, die draußen sind (den ungläubigen Juden) werden alle Dinge zu Rätseln.» Die Anhänger der Synagoge waren nicht sehend, und die Stelle aus Jesaia soll zeigen, daß sie trotz des dargebotenen Lichtes blind waren. Außerdem wissen wir, daß der Jesaiatext zu den alttestamentarischen Prophezeiungen gehörte, die die Apostel anführten, um zu erklären, warum das offizielle Judentum des ersten Jahrhunderts sich weigerte, die christliche Botschaft anzunehmen, nachdem Christus auferstanden war (vgl. Mt 13, 14–15; Jo 12, 40; Apg 28, 26–27). Die Apostel zitierten diese Stellen aus der Schrift, um zu zeigen, daß nur das geschah, was schon geschrieben stand.

Jesus übte seine Sendung innerhalb der Grenzen Israels aus und belehrte sein eigenes Volk über das Reich Gottes. Nur ein einziges Mal im Verlauf des Markusevangeliums hat er es mit einer Heidin zu tun. Während er sich im Bereich von Tyrus und Sidon verborgen hielt, kam ein syro-phönizisches Weib heran und beschwor ihn, ihre Tochter zu heilen. Aber der Herr lehnte es ab: «Laß zuerst die Kinder satt werden, denn es ist nicht recht, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen» (7, 27). Das Weib war jedoch trotz dieser barschen Worte nicht beleidigt, denn die Person Jesu flößte Vertrauen ein und strahlte Mitleid aus. So erwiderte sie: «Doch auch die Hündlein unter dem Tisch fressen von den Brosamen der Kinder», und dann heißt es weiter, daß Jesus sich durch diese glaubensmutige Antwort überreden ließ, ihrem Wunsch Folge zu leisten. Nach Markus ist also der weltumfassende Charakter der Botschaft Christi während seines Lebens auf Erden nicht zum Ausdruck gekommen[17], im Gegenteil: Jesus war der Meinung, daß er der Erlöser Israels sei, zu dem Außenstehende nur ausnahmsweise Zutritt hätten.

Dennoch zerriß, im Augenblick da Jesus starb, der Vorhang des Tempels von oben bis unten und verkündete damit, daß die alte Ordnung nunmehr zu Ende war. Im unmittelbar darauffolgenden Vers berichtet Markus, daß der heidnische Hauptmann zugab: «wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn» (15, 38–39). Aber sogar diese Symbolik bleibt in Dunkel gehüllt. Erst nachdem der Herr auferstanden ist, ergeht an die Apostel der klare und eindeutige Befehl: «Geht hin in alle Welt und verkündet das Evangelium jeder Kreatur» (16, 15)[18].

Aber wenn auch die Universalität des Gottesreiches zu Lebzeiten des Herrn nicht zum Ausdruck kam, so ersehen wir doch aus seinen

[17] Nachdem Jesus den Tempel gereinigt hatte, führte er eine Stelle aus Jesaia an (56, 7), die Markus als einziger ungekürzt bringt: «Mein Haus soll ein Haus *für alle Völker* genannt werden.» Wenn diese Worte bei Jesaia auch so klingen, als gelten sie für alle, geht aus dem Vorfall im Evangelium nicht hervor, daß Jesus der Heiden gedachte, als er den Tempel in Jerusalem reinigte.

[18] Der Missionsbefehl steht am Schluß des Markusevangeliums (16, 9–20), und wenn dieser Abschluß auch möglicherweise nicht marcianischer Herkunft ist, muß er doch als kanonisch betrachtet werden.

Lehren, daß er zwei Ordnungen, die alte und die neue, einander gegenüberstellt. Als seine Gegner ihn zu Beginn seines öffentlichen Wirkens beschuldigten, daß er die von den Pharisäern eingeführten und von Johannes dem Täufer anerkannten Fastenregeln vernachlässige, machte der Herr im Laufe seiner Verteidigung eine vieldeutige Bemerkung: «Und niemand füllt jungen Wein in alte Schläuche; sonst wird der Wein die Schläuche sprengen und der Wein geht zugrunde und die Schläuche. Vielmehr füllt man neuen Wein in neue Schläuche» (2, 22).

Offensichtlich ist in diesem Bild mit dem neuen Wein das Evangelium gemeint. Aber was sind die alten Schläuche? Da der Streit um die von den Pharisäern eingeführten Fasttage ging, ist die Antwort klar: das alte System muß aufgegeben werden, also die Überlieferungen der Ältesten, gegen die Jesus wiederholt Einspruch erhoben hatte. Jesus meinte mit seiner Bemerkung, daß der Geist des Evangeliums mit dem Geist der pharisäischen Gebräuche nicht in Einklang zu bringen sei. Es wäre aber absolut im Widerspruch zum ganzen Markusevangelium, wenn man annehmen wollte, daß die alten Weinschläuche die Religion der Juden als solche darstelle und daß daher diese Religion zugunsten des Gottesreiches aufgegeben werden müsse. «So ein radikales Verfahren wäre ganz gegen die Art, in der Jesus handelte», schreibt Lagrange[19]. Zwischen dem Alten und dem Neuen unterscheiden heißt nicht, die gesamte jüdische Religion ablehnen.

Der Gegensatz zwischen der alten und der neuen Ordnung kommt wiederum zum Ausdruck, als der Herr in der letzten Woche seines Lebens, da die Feindseligkeiten der Würdenträger von Jerusalem ihren Höhepunkt erreicht hatten, das Gleichnis von den Winzern erzählte (12, 1–12). Ein Gutsbesitzer verpachtet seinen Weinberg an Winzer, aber als er zur gegebenen Zeit einen Knecht zu ihnen schickt, um seinen Teil von den Früchten des Weinbergs einzuholen, ergreifen die Winzer den Knecht, schlagen ihn und schicken ihn mit leeren Händen weg. Schließlich sendet der Besitzer seinen Sohn. Aber die Winzer beschließen, den Sohn zu töten, so daß das Erbe ihnen zufalle. «Was wird nun der Herr des Weinbergs tun? Er wird kommen und wird die Winzer vernichten

[19] Lagrange, *Evangile selon st. Marc*, S. 45.

und wird den Weinberg anderen geben» (12, 9). Die Männer, gegen die sich das Gleichnis richtete, verstanden es sofort. Jesus hatte es in Gegenwart des Volkes und der Abgeordneten des Synedriums erzählt, und sogleich «hätten die ihn am liebsten festgenommen, fürchteten aber das Volk. Sie hatten nämlich gemerkt, daß er mit dem Gleichnis sie selber meinte.» (12, 12) Die Abgesandten des Synedriums verstanden also sofort, daß Israel Gottes Weinberg war und die Führer die bösen Winzer, denen die Heilsgemeinschaft anvertraut worden war. Sie sollten abgesetzt und vernichtet werden und die Führung in die Hande von treueren Hirten übergehen. Das Gleichnis sagt nichts darüber aus, wer die althergebrachte Hierarchie ersetzen solle, aber der Leser des Evangeliums versteht, daß Jesus seine Zwölf meinte, die er vorbereitet hatte, in dieser Rolle zu wirken.

Trotzdem es eindeutig klar ist, was dieses Gleichnis bedeutet und die Vertreter der alten Ordnung es auch sofort verstanden haben, glauben heute noch einige Kommentatoren, daß der Herr in den Winzern das jüdische Volk verdammt. In der *Confraternity Edition* des Neuen Testaments heißt es in der Anmerkung zum Gleichnis: «(Gott) hatte seine Propheten und zuletzt seinen Sohn zu den Winzern, den Juden, gesandt.» Wenn aber die Winzer das Volk Israel versinnbildlichen, was bedeutet dann der Weinberg? Und warum hat sich dann der Klerus und nicht das Volk betroffen gefühlt? Auch der *Catholic Commentary on Holy Scripture* sieht in diesem Gleichnis eine Verurteilung des jüdischen Volkes, weil angeblich darin verkündet wird, daß die Juden strenge Bestrafung erleiden und ihre Vorrechte auf die Heiden übergehen werden. Diese Auslegung entbehrt jeglicher Grundlage. Es ist mir unverständlich, welcher Gedankengang des Markusevangeliums zu dieser merkwürdigen Auslegung des Gleichnisses geführt haben mag. Nein, das Gleichnis verdammt nicht das Volk Israel, sondern sagt nur den Untergang seiner Hierarchie voraus. Ebenso wie die alten und die neuen Weinschläuche, wie schon erwähnt, das pharisäische Judentum im Gegensatz zum echten Jahweglauben Jesu darstellen, so steht hier das Judentum des Tempels im Gegensatz zu einem reineren, von neuen Hirten gehüteten Glauben Israels.

Eine ähnliche Bedeutung liegt in einer symbolischen Handlung

Jesu[20], nämlich der Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes (11, 12–14, 20–21). Weil Christus auf dem Baum nicht die Früchte fand, die er suchte, verurteilte er ihn, von den Wurzeln aus zu verdorren, was allen Gottgläubigen als Lehre dienen soll, daß jeder, der es versäumt, durch einen heiligen Lebenswandel Früchte zu tragen, an seiner eigenen Verdammnis mitwirkt. Da dieser Vorfall als Rahmen und Hintergrund der Tempelreinigung berichtet wird, sollte er vor allem die Verurteilung des Klerus von Jerusalem verkünden. Hier wiederum behaupten einige Kommentatoren, indem sie aus anderen Quellen entnommene Begriffe einführen, daß die Verurteilung dem jüdischen Volke galt. Doch heißt es im Markusevangelium einfach, daß Jerusalem, der Sitz der Hierarchie, und mit ihm die ganze Tempelordnung dem Untergang geweiht sei. Christus hat klar und deutlich den Sturz des Tempels (13, 1–2) und die Zerstörung Jerusalems (13, 14–20) vorausgesagt, hat aber mit keinem Wort die Zukunft des jüdischen Volkes erwähnt. Der Tempel muß verschwinden, weil seine Ordnung aufgehoben werden soll, und er muß durch Gewalt verschwinden, weil seine Hüter untreu gewesen sind. Nach dem dreizehnten Kapitel zu schließen, werden diese Ereignisse das «Israel verheißene, eschatologische Reich einleiten». Da sich aber Matthäus mit dem eschatologischen Gesichtspunkt ausführlicher befaßt, werden wir später darauf zurückkommen.

Die alte Ordnung wich einer neuen. Mit dem Tode Jesu und seiner Auferstehung ging die Heilsgemeinschaft vom Zeitalter des Tempels und seiner Ordnung in eine neue Epoche, das Zeitalter der Kirche über. «Sie aber zogen aus, und predigten überall und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die begleitenden Wunderzeichen» (16, 20). Wer aber wird sich diese Predigten zu Herzen nehmen? Wer wird der apostolischen Gemeinschaft beitreten? Da Markus so zurückhaltend war mit der Verkündigung, daß das Evangelium der ganzen Welt gelte, und da er anzudeuten scheint, daß eine neue Ordnung innerhalb der Religion Israels gegründet werden würde, erweckt er zumindest auf den ersten Blick

[20] Die Propheten des Alten Testaments kannten die Methode, mit Hilfe von symbolischen Handlungen eine göttliche Botschaft zu verkünden: siehe Is 20, 1–6; Jr 13, 1–11; 27, 1–11.

den Eindruck, daß sich die Kirche der Gläubigen hauptsächlich aus Juden zusammensetzen werde.

Das aber ist nur der erste Eindruck. Wenn wir den Markusbericht näher betrachten, entdecken wir, daß der Verfasser, trotzdem er anscheinend das Evangelium auf die Juden beschränkt, sich nicht viel mit den Fragen, die das Judentum berühren, noch mit dem Verhältnis der alten Religion zur Erfüllung in Jesus Christus beschäftigt. Sein Evangelium sagt verhältnismäßig wenig aus über das mosaische Gesetz und seine Aufgabe im Reiche Gottes, wie es auch selten verkündet, daß die Prophezeiungen der Schrift erfüllt worden sind (vgl. 1, 2; 4, 12; 15, 28), und nicht eigentlich auf die Argumente der jüdischen Führer gegen das Messiastum Jesu eingeht. Leben und Sendung Christi spielen sich ausschließlich in Israel ab, aber in einem Israel, das dem Evangelisten irgendwie fernsteht. Markus ist es vor allem um die Offenbarung zu tun, daß Jesus der eingeborene Sohn Gottes, der über alles herrschende Herr ist. Das Evangelium war zweifellos für Heidenchristen bestimmt gewesen[21]. Darin ist sich übrigens die älteste Tradition einig.

Mit der Kunde, daß der Herr die Macht hat, die ganze Menschheit zu retten, löst sich das Evangelium allmählich von der Tradition ab, innerhalb derer es sich ereignet hat. Obgleich Markus die Erlösung der Menschen in einen gänzlich jüdischen Rahmen setzt, scheint er das Land Israel eher als Bühne zu sehen, auf der sich ein Weltereignis abspielt. Es hätte auch irgendwo anders geschehen können. Markus findet es nicht einmal notwendig, anzudeuten oder darauf hinzuweisen, daß das Gesetz im Reiche Gottes aufgehoben werden wird. Die Bedeutung des Evangeliums ist weltumfassend, und weder besondere Aussprüche Jesu noch die Gebräuche der ersten Christen werden herangezogen, um seine Universalität zu beweisen.

Das Evangelium spricht nicht ausdrücklich darüber, ob die Apostelpredigten der Zukunft bei Juden oder bei Heiden erfolg-

[21] Wir merken nämlich auch, daß dem Leser jüdische Gebräuche erklärt (7, 3), aramäische Ausdrücke übersetzt (3, 17; 5, 41; 7, 11; 7, 34; 14, 36; 15, 22; 15, 34) und Dinge erwähnt werden, die den Juden selbstverständlich waren (1, 5; 13, 3; 15, 42).

reich sein werden. Wie wir gesehen haben, enthält das vierte Kapitel einen Ausspruch, der vielleicht darauf hindeuten könnte, daß ein großer Teil des jüdischen Volkes nicht glauben wird. Andrerseits wird uns zu verstehen gegeben, daß das Reich Gottes ein «großes Gewächs» werden wird, in dessen Schatten «die Vögel des Himmels» wohnen können (vgl. 4, 32). Das einzige, was wir sicher wissen, ist, daß die Heilsgemeinschaft, die in Verbindung mit Israel verkündigt wird, ihre Glieder aus allen Teilen der Menschheit, von Juden wie von Heiden, beziehen wird.

ZWEITES KAPITEL

DAS EVANGELIUM NACH MATTHÄUS

Man hat das Matthäusevangelium das jüdisch konservativste und das den Pharisäern am heftigsten entgegengesetzte Evangelium genannt[1]. Zuerst müssen wir untersuchen, inwieweit diese Feststellung richtig ist und was sie beinhaltet, dann können wir das Verhältnis bestimmen, das zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche der Gläubigen bestand. Davon wird der erste Abschnitt handeln. Das Markusevangelium stellt Jesus vor allem als Herrn und Gebieter dar, während er uns im Bericht des Matthäus als der verheißene Messias, die rufende Stimme eines Propheten entgegentritt. In diesem Evangelium sind eine große Anzahl prophetischer Äußerungen verzeichnet, die auch Drohungen, Verurteilungen und Verwünschungen enthalten. Was diese mit Bezug auf die alten Prophezeiungen zu bedeuten haben, will ich im zweiten Abschnitt zu behandeln versuchen. Um jedoch wirklich zu verstehen, um was es bei der pharisäisch-feindlichen Polemik Matthei geht, müssen wir die besonderen Zeitumstände in Betracht ziehen, in deren Verlauf das Evangelium entstanden ist. Diese Frage soll im dritten Abschnitt erörtert werden. Im Zusammenhang mit der Glaubensspaltung, die das jüdische Volk entzweite (in Israel «sollen die ersten die letzten sein und die letzten die ersten») werde ich im vierten Abschnitt zeigen, daß Matthäus sich ganz der Meinung des Markus anschließt, wenn er beschreibt, wie Führer und Volk einander feindlich gegenüberstanden und sich nicht einigen konnten, wie man sich Jesus gegenüber zu verhalten habe. Der Evangelist prophezeit, daß vor Gott zwei gegnerische Lager Platz tauschen werden, aber diese Voraussage bezieht sich nicht auf Juden und Heiden. Der Tod und die Auferstehung Jesu schließen nicht die Preisgabe des jüdischen Volkes in sich; nein, die Tora, das Gesetz Mose wird preisgegeben, weil es sich erfüllt und damit seinen Sinn verloren hat. Diesem Thema ist mein fünfter Abschnitt gewidmet.

[1] G.F.Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era*, Cambridge 1930, 1. Band, S. 186.

Im sechsten Abschnitt werden wir sehen, daß Tod und Auferstehung Jesu Christi die Erfüllung sämtlicher Israel gegebener Verheißungen bringt und so das messianische Reich der Endzeit einleitet, dessen erste Strahlen die Kirche, das wahre Israel, treffen. Das Jüngste Gericht ist drohend nahe; der erste Donnerschlag, die Zerstörung Jerusalems, kündet es an. Die aus Juden zusammengesetzte Kirche, die der Wiederkunft des Herrn in Seiner Herrlichkeit harrt, wird als Glieder auch die Heiden zulassen, die berufen sind, sich mit den Gläubigen Israels zu vereinen. Ein letzter Abschnitt, ein Kommentar über den am meisten mißbrauchten Vers des Evangeliums, Matthäus 27, 25, ist der Untersuchung als Nachtrag hinzugefügt.

Das jüdische Evangelium

Die ältesten Autoren sind sich darüber einig, daß sich das Matthäusevangelium auf ein aramäisches Original stützt, in dem die Botschaft so aufgezeichnet ist, wie sie den hebräisch-christlichen Gemeinden verkündet wurde. Form und Stil des gegenwärtigen Textes, das charakteristisch Semitische vieler Ausdrücke und Redewendungen, die rabbinische Methode des Diskutierens, die feste und ständige Absicht des Verfassers, die Botschaft des Gottesreiches in den Rahmen der jüdischen Religion einzufügen – all das spricht deutlich dafür, daß das Evangelium ursprünglich für die Judenchristen im palästinensischen Gebiet verfaßt wurde. Kein anderes Evangelium weist so eindringlich darauf hin, daß Jesus der von Gott verheißene Messias ist und daß mit ihm das auf jeder Seite der Bücher der Propheten angekündigte messianische Zeitalter endlich angelangt ist. Matthäus bringt immer von neuem Aussprüche aus der Heiligen Schrift, um zu beweisen, daß sie in den verschiedenen Ereignissen des Lebens Jesu ihre Erfüllung finden: «Diese Dinge müssen so kommen, damit die Worte des Propheten erfüllt werden.» Das Matthäusevangelium ist zweifellos das jüdischste der synoptischen Evangelien.

Der außerordentliche Nachdruck, den Matthäus auf die Tora legt, hat einige liberale Gelehrte zu behaupten veranlaßt, daß sein Evangelium nicht katholisch ist, sondern aus jenen heterodoxen juden-christlichen Gemeinden hervorgegangen ist, die für sich wie

für die heidnischen Konvertiten auf der Beobachtung des Gesetzes bestanden[2]. Das Matthäusevangelium ist das einzige, in dem wir die folgenden Worte des Herrn verzeichnet finden: «Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, sich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota noch ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles seine Erfüllung findet. Wer also eines von diesen geringsten Geboten auflöst und so die Menschen lehrt, wird sehr klein genannt werden im Himmelreich; wer es aber befolgt und so lehrt, der wird groß genannt werden im Himmelreich» (5, 17–19).

Jesus scheint sogar vorausgesetzt zu haben, daß die Tempelopfer fortgesetzt werden sollten (vgl. 5, 24). Wenn der Herr sagt: «Auf den Lehrstuhl des Moses haben sich die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, tuet und haltet. Nach ihren Werken aber handelt nicht...» (23, 2–3), so stimmt er mit dem überein, was die Schriftgelehrten und Pharisäer lehren, wenn er sie auch ob ihrer Heuchelei tadelt. In einem späteren Abschnitt werde ich über die genaue Bedeutung dieser Stellen sprechen und werde zeigen, daß sie nicht die irrige Ansicht der heterodoxen Judenchristen durchblicken lassen, aber vorläufig wollen wir uns nur beim einfachen Durchlesen des Evangeliums bewußt werden, wie stark Matthäus die jüdische Umgebung betont, in der sich das Drama der Erlösung des Menschengeschlechtes abgespielt hat.

Die unmittelbare Sendung Jesu galt dem Volke Israel. Vor seiner Geburt verkündete der Engel, daß «er sein Volk von seinen Sünden befreien wird» (1, 21). Später, während seines öffentlichen Wirkens, sandte er die Apostel auf eine kurze Missionsreise und sagte ihnen: «Begebt euch nicht auf den Weg zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter. Geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel» (10, 5–6). Als er selbst von der Kanaäerin angesprochen wurde, lehnte er es zuerst ab, sich mit ihr abzugeben: «Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt» (15, 24), sagte er, und erst, als er im Verlauf eines Gespräches, das uns vom Markusevangelium her bekannt ist (vgl. Mk

[2] Hinweise und eine Widerlegung dieser Theorie bringt Lagrange, *Evangile selon st. Matthieu*, S. CLI–CLVI.

7, 26–29), ihren zuversichtlichen Glauben sah, erfüllte er ihren Wunsch und lobte sie ob ihres Vertrauens. Wir merken, daß der Bibelabschnitt bei Matthäus sogar noch jüdisch betonter ist als die Parallelstelle im Markusevangelium. Bei Matthäus hatte die Frau «ihre Gegend verlassen» und war ins Land Israel gekommen, sie hatte Jesus bei seinem messianischen Titel «Sohn Davids» angesprochen, und der Herr weigerte sich heftiger, sie an den Vorrechten Israels teilnehmen zu lassen. Nur bei Markus heißt es andeutungsweise, daß die Kinder «zuerst» ihren Anteil haben müssen, während bei Matthäus nichts darauf hinweist, daß späterhin freigebiger geschenkt werden wird.

Dennoch wird auch im Matthäusevangelium erwähnt, daß das Gottesreich für alle bestimmt ist. Allerdings wird dies erst nach der Auferstehung ausgesprochen, als der auferstandene Christus seinen Aposteln befiehlt «hinzugehen und alle Völker zu Jüngern zu machen» (28, 19). Aber die im dreizehnten Kapitel zusammengefaßten Gleichnisse vom Reiche Gottes scheinen auf die allgemeine Erlösung hinzudeuten, denn aus ihrer Botschaft geht hervor, daß das Heil von keinem Vorrecht abhängt, sondern nur davon, wie man selbst persönlich dem Rufe Gottes folgt. Das Gottesreich ist in das menschliche Herz gepflanzt; in denen, die glauben, wird es wachsen und gedeihen, sie werden dazu beitragen, daß andere sich dazu bekennen und werden schließlich die ganze Menschheit neu beleben. Aber nirgends in diesem dreizehnten Kapitel heißt es ausdrücklich, daß dieses Gottesreich die Grenzen des auserwählten Volkes überschreiten soll.

Matthäus verkündet die Katholizität der neuen Heilsordnung noch deutlicher, wenn er auf die Erfüllung der alttestamentarischen Prophezeiungen hinweist, laut denen Israel die Leuchte der Heiden werden soll[3]. Die Hauptaussage hiefür ist aus Deutero-Jesaia. Der Prophet sieht in seinen Visionen, daß die Heiden in großen Scharen nach Jerusalem pilgern und den Gottesdienst des Tempels mitfeiern werden und dadurch einen Anteil haben am göttlichen Heil und

[3] Die Universalität des Heils kommt schon bei Is 2, 2–4; Jr 12, 15–16; 16, 19–21; Soph 3, 9–10) zum Ausdruck und bildet das Hauptthema des Deutero-Jesaia, Is 42, 1–4; 42, 6; 45, 14–16; 45, 20–25; 49, 6; 55, 3–5) und nach der Verbannung finden wir es bei Zacharias wieder, Zach 2–11; 8, 20–23; 14, 9; 14, 16).

ewigen Frieden. Das erste Zeichen dafür, daß die Katholizität des messianischen Zeitalters der Verwirklichung nahe ist, ist deshalb in den Augen des Matthäus die Ankunft der drei Weisen aus dem Morgenland, die das Kind Jesus auf den Knien anbeten und ihm Geschenke darbieten (2, 1–12). So erfüllten sie das, was der Prophet für die Tage des Messias geweissagt hatte: «Könige fallen nieder vor dir und lecken dir den Staub von den Füßen» (Is 49,23), und «sie kommen alle mitsamt und tragen Gold und Weihrauch herbei» (Is 60, 6). Aus demselben Propheten wählt Matthäus noch weitere Verheißungen, welche auf die Universalität des Heils hindeuten, die Gott in der Person Jesu erfüllt hat: «Ich will meinen Geist auf ihn (meinen Knecht) legen und er wird den Völkern Recht verkünden...; und auf seinen Namen werden die Völker hoffen» (Mt 12, 18.21; vgl. Is 42, 1.4). Obwohl sich die Propheten der Universalität des Gottesplanes bewußt waren, pflegten sie ihn in der Weise darzustellen, daß sie die Bekehrung der Heiden als eine Unterwerfung unter das Königtum Israel auffaßten. Sie sahen nicht deutlich die Verbrüderung von ebenbürtigen Völkern voraus, sondern eher ein Teilnehmen der Heiden an der heiligen Verfassung, die Gott dem Volke Israel gegeben hatte.

Matthäus verkündet noch auf eine zweite Art, daß das Reich Gottes sich auch auf die Heiden erstrecken wird, und zwar indem er Israel keine erhabene, sondern eine geringe Rolle zuweist. In seinem Evangelium lesen wir, daß Gott in seinem Zorn über die Treulosigkeit seines Volkes droht, seine Liebe den Völkern der Erde zuzuwenden. Die Propheten waren vertraut mit dieser Art der Verkündigung, auch wenn sie sie nicht so ausbauten, wie wir sie in Matthäus finden. Im Gesang des Moses, dessen Gedanken und Ausdrucksweise an das Zeitalter der Propheten gemahnt, spricht Jahwe zu seinem Volk: «Sie machten mich eifern durch etwas, was nicht Gott; durch ihre Götzen haben sie mich erzürnt. So mach ich sie eifern durch etwas, was nicht Volk; durch ein dummes (nicht durch das Gesetz erleuchtetes) Volk will ich sie erzürnen» (Dt 32, 21). Weil Israel gesündigt hat, wird Gott seine Gunst auf die heidnischen Völker erstrecken. In Übereinstimmung mit dieser prophetischen Verkündigung berichtet Matthäus, daß Jesus, erstaunt über den zuversichtlichen Glauben des römischen Haupt-

mannes, ausrief: «Wahrlich ich sage euch: in Israel habe ich bei niemand solchen Glauben gefunden. Ich sage euch aber: viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen» (8, 10–12). Wir werden später den genauen Sinn dieses prophetischen Ausspruches untersuchen. Vorläufig wollen wir nur unterstreichen, daß Matthäus sich mit der Ankündigung, daß sich das Heil auf die Völker der Erde erstrecken wird, an den gewohnten Sprachgebrauch der hebräischen Propheten hält.

Demnach ist es keine Übertreibung, zu sagen, das Matthäusevangelium sei ein jüdisches Evangelium. Sogar die Einbeziehung der Heiden in das Reich Gottes verkündet er auf äußerst traditionelle Weise. Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß der Evangelist von sich selbst sagt, er sei «ein Schriftgelehrter, der ein Jünger des Himmelreiches ist» (13, 52).

Zu gleicher Zeit ist das Matthäusevangelium dasjenige, das unter den synoptischen Evangelien am stärksten gegen die Pharisäer und die Priester eifert. Matthäus sammelt und unterstreicht alle polemischen Aussprüche unseres Herrn, die gegen die Religion der Pharisäer gerichtet sind und ergeht sich in leidenschaftlichen Reden über die Treulosigkeit der Tempelpriester und der Strafe, die sie erwartet. Durch die Auswahl der Worte Christi, die Matthäus getroffen hat, ist er derjenige unter den Synoptikern, der nicht nur die Führer des Volkes am schärfsten verurteilt, weil sie sich gegen Jesus gestellt haben, sondern auch die Volksscharen, die sich ihrer Leitung überließen. Wie oft ruft er zur Anklage gegen dieses böse und ehebrecherische Geschlecht! Im dreiundzwanzigsten Kapitel ertönen sieben feierliche Wehklagen: die Pharisäer werden verflucht, denn in ihrer Feindseligkeit erkennt Matthäus, daß die Opposition, die Israel den von Gott gesandten Propheten zeigt, ihren Höhepunkt erreicht hat. Jahwes Geduld ist zu Ende. Er wird sich aus dem Tempel zurückziehen und ihn den Heiden zur Zerstörung überlassen.

Einige, protestantische wie jüdische, moderne Autoren haben Matthäus beschuldigt, sein Bericht vom Leben Jesu, von seinen Predigten und seinem Verhör sei judenfeindlich gefärbt, weil sein

Evangelium das Judentum, das sich gegen Christus verschließt, so heftig angreift. Manche unter ihnen haben ihm, oder wenigstens seinem griechischen Redaktor, sogar vorgeworfen, Ereignisse erfunden zu haben, um die Gesamtschuld der Juden nachzuweisen und sie mit Schmach und Verachtung zu bedecken. Diese Autoren behaupten, daß Matthäus in seinem Evangelium den ersten Samen des Antisemitismus gesät habe, der in späteren Jahrhunderten keimen, sprossen und Früchte tragen sollte. Aber sollten christliche Prediger auch aus einigen hitzigen Bemerkungen allerlei herausgelesen haben, ist es eine arge Verzerrung, Matthäus einer feindlichen Einstellung gegenüber dem jüdischen Volk als solches zu zeihen. Das typisch Jüdische des Evangeliums, über das wir weiter oben gesprochen haben, zeugt dafür, daß der Verfasser keinesfalls vorgehabt haben kann, sein eigenes Volk in einen üblen Ruf zu bringen. Niemand wird leugnen, daß das Evangelium Drohungen und Verurteilungen in Hülle und Fülle enthält und daß darin über Israel und besonders über seine Führer harte Sachen gesagt werden. Aber wir werden sehen, daß man diese Stellen und die ganze Grundhaltung des Evangeliums im Lichte seines prophetischen Gepräges und der historischen Gegebenheiten, in denen es entstanden ist, betrachten muß.

Prophetische Urteilssprüche

Die hebräischen Propheten hatten den Auftrag, dem Volke das Wort Gottes kundzutun. Sie hatten nicht die Aufgabe, Religion zu lehren, sondern waren das Sprachrohr Gottes, das seine Weissagungen in Worte faßt. Sie waren gesandt, um ein vergeßliches Volk zum Bündnis zurückzurufen, und ihre Reden standen unter dem Vorzeichen der Drohungen, die ein eifersüchtiger Gott gegen sein abwegiges Volk ausstoßen wird. Jesaia beginnt sein Buch mit dem Ausruf: «Wehe, sündiger Haufe, Volk von Schuld bedrückt, Übeltätern entstammende Brut, Söhne, die frevelhaft handeln. Sie verließen den Herrn, schmähten den Heiligen Israels...» (Is 1, 4). Zuweilen verkündeten die Propheten, daß Gottes Zorn sich bereits in nächster Zeit in einer Züchtigung entladen werde, dann wieder verkündeten sie, daß Gott ihn für ein zukünftiges Gericht aufhebe und aufspare.

Aber die Drohungen der Propheten waren auch anders zu betrachten, denn ihre Strenge kam immer in Begleitung von Tröstungen. Jeremias erklärte, daß Gott ihn gesandt habe «um niederzureißen und zu... vernichten, um aufzubauen und einzupflanzen» (Jr 1, 10). Wie schwer die Vergehen des Volkes und wie furchtbar die ausersehenen Strafen auch waren, die Botschaft galt doch dem Volk, damit es sich zu einem Gott bekehre, der jederzeit bereit war, zu verzeihen. So entbehrten die Ermahnungen der Propheten nicht der Freude und der Hoffnung; Strenge und Härte jedoch, die als Beweis galten, daß die Prophezeiungen authentisch waren, standen im Vordergrund und waren richtunggebend für die Bücher der Propheten. Jeremias erklärte, daß man einem, der Frieden verkündet, erst Glauben schenken werde, bis die frohe Botschaft eingetreten sei, daß aber der Prophet, der Vernichtung verkündet, doch sicherlich von Gott gesandt sein müsse (Jr 28, 8–9; vgl. 26, 16–19; 3 Kön 22, 8). So war jeder Fluch durch eine Verheißung gemildert, ja sogar die entschiedensten Verwünschungen waren nicht so gemeint, als gäbe es kein Zurück, sondern wurden nur ausgestoßen, um verstockte Menschen zu bekehren.

Im Matthäusevangelium wird Jesus als mächtiger Prophet dargestellt «und mehr als Prophet Israels» (11, 9; vgl. 14, 5; 21, 11.46). Wir glauben, daß wir einige seiner Aussprüche nur verstehen können, wenn wir begreifen, daß sie prophetisch gemeint sind. Sogar den Menschen, die das Matthäusevangelium nur so beiläufig lesen, fällt es auf, wie hart manche Äußerungen des Herrn sind. Oft drückt er seine sittlichen Lehren in sehr strengen Worten aus: «Ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt Tor, soll dem Hohen Rate verfallen sein. Wer aber sagt Gottloser, soll der Feuerhölle verfallen sein» (5, 22). «Ich aber sage euch: über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tage des Gerichtes Rechenschaft geben» (12, 36). Wenn Jesus über die Städte spricht, die seine Jünger nicht empfangen und ihren Worten keinen Glauben schenken wollen, ruft er aus: «Wahrlich, ich sage euch: es wird dem Lande Sodom und Gomorrha am Tage des Gerichtes erträglicher ergehen als jener Stadt» (10, 15), und es gibt noch andere Beispiele dieser Art (vgl. 5, 29–30; 8, 19–22; 11, 20–24). Dazu kom-

men die Drohungen und Verwünschungen, die der Herr gegen die Pharisäer, die Schriftgelehrten, gegen die Priester und gelegentlich selbst gegen die Volksmenge ausstößt.

Müssen wir daraus schließen, daß Matthäus im Gegensatz zu den anderen Evangelisten, den Herrn als weniger barmherzig darstellt, daß der Herr versucht, die Menschen durch Furcht heilig zu machen? Nein, denn derselbe Matthäus ist auch der einzige unter den Evangelisten, der berichtet, daß der Herr gesagt hat: «Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquikken. Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen... Denn mein Joch ist sanft und meine Bürde ist leicht» (11, 28–30). Um die wahre Bedeutung der Drohungen und harten Reden Jesu richtig zu erkennen, müssen wir uns klar sein, daß er sich der althergebrachten Ausdrucksweise der hebräischen Propheten bediente[4].

Das Wissen um die Heiligkeit Gottes war so sehr in die Seele der alten Propheten eingegraben, daß sie deswegen so stark auf menschliche Sünden reagierten und einen solchen Abscheu davor empfanden. Sie, die den Willen Gottes zu erforschen suchten, litten wirkliche seelische Qualen, wenn sie die Hindernisse sahen, welche die Menschen durch eigene Schuld dem göttlichen Plan in den Weg stellten, und aus dieser Seelenqual heraus gebrauchten sie so harte Worte.

Es war eine Ausnahme, wenn die Propheten sich gegen die Sünden einzelner Menschen wandten. Gewöhnlich waren sie gesandt, um den Ungehorsam ganzer Völker, vor allem die Treulosigkeiten Israels anzuprangern. Israel kannte den Willen Gottes. Israel, der auserwählte Weinberg des Herrn, hatte eine Erlösungsmission in der Weltgeschichte, und seine Sünden und sein Eigensinn waren schuld daran, daß die Welt so langsam an Heiligkeit zunahm. Israel verging sich mit vollem Wissen an Gott und verstieß gegen seine

[4] «Aber die Juden wissen von alters her, wie Gott zu ihnen redet. Sogar Jesu Wort trifft nicht unvorbereitete Ohren: seit dem Sinai, seit dem Schluß des Levitikus, seit dem Landtag von Sichem, seit dem Deuteronomium und seit Amos und Michas und Jeremias haben diese Ohren gelernt, Drohung und Verheißung in der Einheit zu hören: Ankündigung je größerer Demütigung und härterer ‚Verwerfung' in der Einheit mit glühenderen Verheißungen und Kundgaben göttlicher Treue.» H. U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, Köln 1958, S. 95.

auserlesene Liebe, und deshalb galten die Vergehen Israels als viel schwerwiegender als die anderer Völker, so daß diese, im Vergleich zur Sündigkeit Israels, vor Gott als gerechtfertigt erschienen. «Du häuftest deine Greuel mehr als sie auf und hast deine Schwestern infolge all deiner abscheulichen Taten, die du verübt hast, noch in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt. So trage auch du deine Schmach... durch deine Sünden hast du abscheulicher gehandelt als sie und rechtfertigst sie dir gegenüber» (Ez 16, 51–52). Die Völker, denen Gott sich nicht offenbart hatte, konnten ihm, genau genommen, nicht untreu sein. Israel allein war sündig und ungehorsam[5].

Das Matthäusevangelium gehört mit seiner Auffassung der Botschaft Jesu zu den traditionsmäßigen hebräischen Prophezeiungen. In den Augen des wahren Propheten sind die Sünden des Gottesvolkes, des Volkes mit dem er, der Prophet sich eins fühlt, unverhältnismäßig ärger als die Laster fremder Völker. So geschah es nicht aus Abneigung gegen sein eigenes Volk, sondern im Gegenteil, aus Liebe zu dem von Gott berufenen Volk, daß Matthäus mit den Juden so streng war. Das ist aus seinem ganzen Evangelium, besonders am Schluß, ganz deutlich zu ersehen. Beim Verhör und der Verurteilung Jesu, an denen laut göttlicher Vorsehung Juden und Heiden gemeinsam Anteil haben sollten, gibt sich Matthäus besondere Mühe zu beweisen, daß die Schuld der jüdischen Partei größer ist. So heißt es in seinem Evangelium, daß der vor Pilatus versammelte jüdische Menschenhaufe dreimal hintereinander schreiend den Tod Christi forderte und sich bereit erklärte, die Verantwortung für das Urteil auf sich zu nehmen. Man mißversteht Matthäus, wenn man in seiner, in die Zukunft blickenden Empörung über sein eigenes Volk judenfeindliche Gefühle vermutet, und dieser Fehler kann nur entstehen, wenn man dem Evangelium seinen biblischen Hintergrund entzieht und es liest, als wären einem die jüdischen Verhältnisse völlig fremd.

[5] Die Aufgabe, die Israel zufällt, der Welt zu bezeugen, was für Forderungen Gerechtigkeit und Heiligkeit stellen, erlegt ihm eine vielfache Verantwortung auf. Eine im Gottesvolk begangene Sünde entehrt den heiligen Namen des Herrn. Die Erkenntnis, die Israel gewährt wurde, trieb die Sünde auf die Spitze... und in diesem Sinne ist es richtig, wenn man sagt, daß Israel die Sünden der Welt trägt. C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, S. 167 bis 168.

Oft, wenn die Propheten des Alten Bundes die Rache Gottes ankündigten, warnten sie das Volk, daß Gottes Geduld bald zu Ende gehen werde. Er werde sein Volk verstoßen und seinen Teil des Bündnisses nicht mehr als bindend erachten, weil Israel untreu gewesen sei; er werde das Volk seiner Bosheit überlassen, werde dem Tempel seine Herrlichkeit entziehen und die Völker entsenden, damit sie die heilige Stadt Jerusalem zerstören. «Höret ihr nicht auf die Worte meiner Knechte, der Propheten, die ich immer wieder und wieder zu euch sende, dann verfahre ich mit diesem Haus wie mit Silo und verwandle diese Stadt in ein Fluchwort für alle Völker der Erde» (Jr 26, 5–6; vgl. auch Jr 7, 14; 12, 7; Ez 11, 23). Die Schriften der Propheten enthalten eine große Anzahl von Voraussagen, die alle die endgültige Verwerfung des Volkes anzukünden scheinen. Wie sind sie zu verstehen?

Wir werden diese Voraussagen der Reihe nach besprechen, soweit die Verfasser des Neuen Testaments sie verwenden, aber wie diese Verfasser sie auch ausgelegt haben mögen, ist es gewiß, daß die Propheten sie als göttliche Drohungen ansahen, die den Zweck hatten, das Volk zur Bekehrung zu bewegen. Unheil werde über Israel hereinbrechen, aber es werde eine göttliche Züchtigung sein, die das Bundesvolk läutern und erlösen sollte. «Nur euch erkannte ich an von allen Sippen der Erde; darum suche ich an euch all eure Schulden heim» (Am 3, 2; vgl. auch Jr 7, 16–34; Ez 6, 7; Ps 77, 59–67). Wie verheerend diese Prüfungen auch sein und wie lange sie andauern mögen, wird mindestens ein Rest des Volkes verschont bleiben, um die Treue zum Bunde fortzuführen.

Unter dem Einfluß dieser geistigen Überlieferung schrieb Matthäus sein Evangelium. Deshalb sind die schweren Anklagen gegen die Städte und Gemeinden, wie wir sie in seinem Evangelium finden, nicht als endgültige Verurteilungen einzelner Mitglieder, sondern als göttliche Drohungen aufzufassen, die der Prophet ausstößt, um diese Menschen und alle, die ihn jemals hören werden, zur Bekehrung zu bewegen.

Die Bücher der Propheten zeigen mit zunehmender Deutlichkeit, daß das Bündnis, das Gott mit Israel am Berge Sinai geschlossen hat, kein Vertrag zwischen zwei Parteien war, an den die eine nicht mehr gebunden ist, wenn die andere ihr Versprechen nicht hält,

sondern daß Gott, indem er das Bündnis schloß, das Volk auserwählte, seine Gnade und Herrlichkeit hienieden zu beurkunden. Gott hatte seine ganze erlösende Liebe für das Menschengeschlecht in den Bund mit Israel gelegt, und da er einmal den Entschluß gefaßt hatte, seine Barmherzigkeit offenbar zu machen, war er nicht gewillt, sein Wort zurückzunehmen. Die Propheten verhießen, daß Gott das Königreich Israel schließlich wieder aufrichten und wiederherstellen werde; er werde aber nicht das Bündnis mit seinem Volk auflösen, sondern, seiner ersten Liebe gedenkend, werde er die Menschen so lange züchtigen und läutern, bis sie so treu zu ihm stehen, wie er es von ihnen fordert. Israel ist das auserwählte Volk und deshalb sündiger als andere Völker, aber nach seiner Demütigung wird Gott es über die anderen Völker erheben und auf Erden ein Königreich des Friedens begründen. Israel «du sollst dich deines Wandels erinnern und dich schämen, wenn ich deine Schwestern annehme... und diese dir zu Töchtern gebe» (Ex 16, 61). Die ganze Welt soll ihre Erlösung in einem heiligen Israel finden.

Diese Prophetenüberlieferung der Schrift müssen wir kennen, um eine der Eigenheiten Matthäi, seine harten Reden und vielfachen Drohungen zu verstehen. Dann ist das, was manche Autoren als judenfeindliche Propaganda angesehen haben, in Wirklichkeit ein Beweis dafür, wie tief Matthäus in der alttestamentarischen Art, zu denken und zu fühlen, verankert ist.

Die Ersten sollen die Letzten sein

Matthäus hatte noch einen anderen Grund, warum er solche Streitreden gegen das pharisäische Judentum führte. Die Judenchristen Palästinas, für die der Evangelist in erster Linie schrieb, waren in einen ständigen Kampf mit dem offiziellen Judentum, dem erklärten Feind der Urkirche, verwickelt. Die Nachfolger Jesu versuchten zu veranschaulichen, daß sie die echten und treuen Juden waren, daß sie die in den Schriften offenbarte Religion richtig verstanden und daß das offizielle Judentum den Messias nicht anerkannt und dem Gesetz wie dem Rufe Gottes die Treue gebrochen hatte. Andrerseits gehörten die christlichen Gläubigen noch der jüdischen Gemeinschaft an, denn sie beobachteten das Gesetz, nah-

men teil an den religiösen Feiern und zahlten die Tempelsteuer. Sie fügten sich diesen Verordnungen, obwohl sie sich bewußt waren, daß sie geistig nicht mehr von ihnen abhingen. «Also sind die Söhne frei. Damit wir ihnen aber keinen Anstoß geben...» (17, 26–27), unterwarfen sich die Gläubigen den Gebräuchen. Nach dieser Stelle zu schließen, ist das Evangelium vor dem Jahre 80 geschrieben worden, also bevor das Synedrium in Jamne ausdrücklich alle Christen aus den Synagogen ausgewiesen hatte. Matthäus sah im christlichen Glauben noch das wahre Judentum. Deshalb war er besonders darauf bedacht, zwischen dem treuen Teil Israels und der Menge ungläubiger Juden zu unterscheiden, an deren Spitze ihre öffentlich anerkannten Führer standen, ohne jedoch die Gläubigen von der jüdischen Volksgemeinschaft abzusondern. Daraus erklärt sich, warum Matthäus einerseits so eindringlich die Treue Jesu zum Gesetz und die durch ihn zur Erfüllung gelangte Schrift betont, und sich andrerseits so heftig gegen ein Israel wendet, das den Pharisäern und Priestern ein williges Ohr lieh.

Aus der Art zu schließen, wie Matthäus die Worte Jesu anordnet und auswählt, geht hervor, daß sich sein Evangelium in der Hauptsache nicht gegen die Priesterschaft, sondern gegen die Partei der Pharisäer wendet. Wie wir später sehen werden, waren sie der Gegenstand seiner immer wiederkehrenden empörten und heftigen Kritik. Aber warum? Deshalb, weil nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. die Pharisäer die einflußreichste jüdische Partei bildeten, die obendrein dem neuen, des Tempels und der Opfer beraubten, rabbinischen Judentum sein Gepräge gaben. Aber auch vor der Tempelzerstörung hatten die Pharisäer den größten geistigen Einfluß auf das Volk, wenngleich andere Parteien auf politischem Gebiet mächtiger waren. Sowohl vor wie nach dem Fall Jerusalems hatte der christliche Glaube keinen mächtigeren, geistigeren und wirksameren Feind als das pharisäische Judentum. Da der Evangelist meinte, daß der verhältnismäßig geringe Erfolg der christlichen Lehre auf den Einfluß der Pharisäer zurückzuführen sei, ist es verständlich, wenn er die strengen prophetischen Worte hervorhebt, die an die damaligen Pharisäer gerichtet waren. Matthäus tat dies in der Hoffnung, sie zu bekehren, bevor es zu spät sei und um das Volk vor ihrem Einfluß zu warnen. «Gebt acht und

hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer» (16, 6), «sie sind blinde Führer von Blinden» (15, 14).

Matthäus lebte demnach in einer Zeit, da die Gewalttätigen das Himmelreich mit Gewalt wegrissen (11, 12), da die Mutigen es wagten, dem Druck einer religiösen Inquisition entgegenzutreten und sich der Verachtung der Massen zu stellen. Wir können uns heute kaum vorstellen, wie sehr die Worte des Herrn auf die Zeit des Matthäus abgestimmt waren: «Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Sohn zu entzweien mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, und Feinde des Menschen werden seine Hausgenossen» (10, 34–36). Der Evangelist war Zeuge der Tragödie, daß Israel entzweit war, daß sich eine Trennungslinie durch alle Gesellschaftsschichten, alle Landteile, alle Familien zog, daß sich eine Spaltung vollzog zwischen denen, die an Christus glaubten und denen, die nicht an ihn glaubten.

Da in dieser Glaubensspaltung die öffentlichen Vertreter der jüdischen Religion auf seiten der irrenden Partei standen, war immer die Gefahr, daß Christen in das führende Judentum zurückfallen würden, wenn persönliches Ansehen sie verführen oder die Obrigkeit sie einschüchtern sollte. Deshalb, um gegen diese dauernde Versuchung des Abfallens anzukämpfen, waren alle Evangelisten, allen voran aber Matthäus, so streng mit ihren Ermahnungen. «Laß die Toten ihre Toten begraben» (8, 22), heißt es, und einmal lesen wir in einem Satz, der zu derselben Gruppe gehört, aber nur bei Lukas zu finden ist: «Keiner, der seine Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist brauchbar für das Reich Gottes» (Lk 9, 62). Die gleiche Sorge, daß der Abfall in den Unglauben verhütet werden müsse, liefert auch den Schlüssel zum Verständnis des dunklen, kleinen Gleichnisses vom unreinen Geist; dieser kehrt, nachdem er einmal aus einem Menschen ausgetrieben war, in ihn zurück: «Und die letzten Dinge jenes Menschen werden schlimmer als die ersten» (12, 45).

Zu Lebzeiten des Matthäus bestand die christliche Kirche in Palästina aus gläubigen Juden, die oft, um des Namen Jesu willen «ihr Haus, ihre Brüder oder Schwestern...» (19, 29) hatten verlas-

sen müssen. Gewöhnlich, nicht immer, stammten sie aus den ärmeren und weniger einflußreichen Familien des Landes, denn Jesus hob hervor, wie wertvoll die Armut sei, und diese Lehre erschien den Begüterten nicht verlockend. Oft entstammten seine Anhänger den *am haarez*[6], den des Gesetzes unkundigen Analphabeten, also der Klasse, die von den Pharisäern verachtet wurde, weil sie das mündliche Gesetz nicht genug präzise beobachtete. Deshalb ist der Ausspruch «viele Letzte aber werden Erste sein und Erste Letzte» (19, 30) so treffend. Die führenden Familien, das geachtete Priestertum, die Ältesten des Volkes und vor allem die Pharisäer, die ihrer eigenen Meinung nach Meister in der Gesetzesbefolgung waren, waren alle eben im Begriff, sich vom gestorbenen und auferstandenen Messias abzuwenden. Viele aus dem einfachen Volk hingegen, die vom sozialen und religiösen Standpunkt aus nicht angesehen waren, horchten auf das Evangelium und fanden den Glauben. In der neuen Ordnung des Messias wurden die Ersten auf den letzten Platz verbannt und den Letzten wurde bedeutet, sie mögen zum ersten Platz aufrücken.

Im selben Zusammenhang stehen auch die Aussprüche Jesu, die sich auf die Vielen und die Wenigen beziehen, die Vielen, die berufen und die Wenigen, die auserwählt sind (20, 16; 22, 14; vgl. 7, 13–14; 24, 22). Ganz Israel ist berufen, aber nur eine kleine Anzahl ist auserwählt, dem verheißenen Messias ein Willkommen zu bereiten. Mit diesem Gedanken kommen wir der paulinischen Lehre vom «heiligen Rest» sehr nahe, dieser kleinen Gruppe, die treu bleiben wird zur Zeit der Bedrängnis, insbesondere der Bedrängnis, die mit dem Sieg des Messias kommen wird[7]. Ist demnach, streng genommen, die Lehre vom heiligen Rest in den Evangelien enthalten?[8] Ich glaube, daß sie angedeutet ist, und zwar in dem von den Propheten geweissagten Begriff der Spaltung Israels, laut dem viele berufen, aber nur wenige auserwählt sind, treu zu bleiben. Dagegen kommt in den Evangelien nicht klar heraus, daß diese

[6] Eine kurze Erklärung der *am haarez*, auch «Landvolk» genannt: siehe *Catholic Commentary*, S. 733.

[7] Siehe weiter unten, S. 328–34.

[8] Das ist eine Streitfrage. Siehe Munck, *Christus und Israel*, S. 85, wo der Autor den Schluß zieht, daß eine gründliche Untersuchung noch aussteht, ob der Begriff des Restes in den Evangelien vorhanden ist.

durch göttliche Fügung bewirkte Spaltung nochmals und in höchstem Maße die Art und Weise verwirklicht, in der Gott schon von Anfang an sein Volk geläutert und erhöht hat.

Allerdings ist zu bemerken, daß dem Evangelisten in diesem Vorgang des Ausholzens, also die Wenigen auszuwählen und die Vielen zurückzulassen, die Drangsal des Jüngsten Gerichtes vorschwebt. Die Spaltung Israels ist der Beginn des endgültigen Gottesgerichtes und nimmt die letzte Spaltung zwischen den Freunden Gottes und seinen Feinden vorweg. Matthäus beschreibt die Verheerung der Endzeit: «Zwei werden auf dem Felde sein: einer wird mitgenommen und einer zurückgelassen; zwei mahlen an einer Mühle: eine wird mitgenommen und eine zurückgelassen» (24, 40–41). Wer sich ins Gottesreich eingliedert, zersprengt die Eintracht von Völkern und Familien. Die Entscheidung für oder gegen das Evangelium erging zu derselben Zeit an die Juden Palästinas, da Matthäus seinen Bericht verfaßte und mit dieser Entscheidung begann das Weltgericht. Nur die, die sich zu Gott bekehren, sollen erlöst werden. Wir wollen nur nebenbei bemerken, daß sich der Evangelist mit der Heidenfrage überhaupt nicht beschäftigt. Er verkündet zwar, daß auch die Heiden auf den Namen des Herrn vertrauen sollen, aber da es damals in Palästina nur wenige Heidenchristen gab, hatte das Problem für ihn keine besondere Bedeutung. Keinesfalls ist die Gegenüberstellung der Ersten mit den Letzten, die Plätze tauschen müssen, auf Juden und Heiden gemünzt.

Nach all den bisherigen Überlegungen sind wir berechtigt, den Schluß zu ziehen, daß man, um die leidenschaftliche Feindschaft des Matthäusevangeliums dem pharisäischen Judentum gegenüber zu verstehen, nicht nur die Tradition, in die der Evangelist seine Botschaft einzufügen trachtet, sondern auch die religiösen Verhältnisse der christlichen Kirche in Palästina in Betracht ziehen muß. Nun sind wir so weit, daß wir genauer untersuchen können, wie Jesus zu seinem Volke stand und welchen Platz es in seiner Heilsordnung einnimmt.

Matthäus unterscheidet, ebenso wie Markus, ausdrücklich zwischen der Volksmenge und den Führern. Während der ganzen Zeit, da Jesus öffentlich wirkte, folgten ihm große Volksscharen und staunten über seine Macht, wie über die Autorität, mit der er lehrte (4, 24–25; 7, 28; 9, 8.33; 14, 13; 14, 34–36; 15, 30–31.32). Sie sahen einen Propheten in ihm. Als der Herr seine Jünger fragte, für wen das Volk ihn halte, antworteten sie: «Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elias, wieder andere für Jeremias oder sonst einen von den Propheten» (16, 14). Als der Herr feierlich in Jerusalem einzog, empfing ihn die Menge mit Begeisterung und rief immer von neuem: «Dies ist der Prophet Jesus aus Nazareth in Galiläa» (21, 11). Aber Matthäus erweckt, viel mehr wie Markus, den Eindruck, daß Jesus auch Gegner unter dem Volke hatte. Bei Markus heißt es, daß Jesus «sich über den Unglauben der Männer von Nazareth wunderte», die sich weigerten, seinem Zeugnis Glauben zu schenken, während Matthäus uns zu verstehen gibt, daß sich auch andere Orte so abweisend verhielten. Gegen Ende seines Wirkens in Galiläa stieß der Herr Drohungen gegen die meisten am See gelegenen Städte aus, in denen er Wunder vollbracht hatte, weil sie nicht in sich gegangen waren (11, 20–24): «Ich sage euch, dem Lande von Sodom wird es am Tage des Gerichtes erträglicher gehen als dir.» Da macht er keinen Unterschied zwischen der Menge und ihren Führern. Das Volk ist ebenso blind wie seine Lehrer: «Wenn ein Blinder einen Blinden führt, werden beide in die Grube fallen» (15, 14).

Aber die Hinweise darauf, daß das Volk Jesus feind war, sind spärlich. Matthäus scheint eher zeigen zu wollen, daß sich die Menschen nicht in Gruppen, also in einer einem gemeinsamen Gefühl gehorchenden Menge für Christus entscheiden, sondern daß Bekehrung Sache des einzelnen ist, der eine Wahl getroffen hat und sich persönlich dafür einsetzt. Deshalb bringt Matthäus unmittelbar vor der Drohung gegen die unbußfertigen Städte die Erklärung Jesu, daß die Gewalttätigen das Himmelreich mit Gewalt wegreißen (11, 12) und daß nur starke Persönlichkeiten es wagen, sich dem bequemen Trott der öffentlichen Meinung entgegenzustellen.

Und gleich nach der Strafpredigt berichtet Matthäus, was Jesus bezüglich «der Weisen» gesagt hat, vor denen Gott die Wahrheit der Botschaft verbirgt und «der Unmündigen», denen sie offenbar wird, weil es Gott so gefällt (11, 25–26). Dieser «Unmündigen», dieser Armen im Geiste, muß es in Israel eine große Anzahl gegeben haben. Einmal, da der Herr die Volksscharen beobachtete, sah er, daß sie reif waren für das Himmelreich: «Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter sende in seine Ernte» (9, 37–38)[9]. Ja sogar während der letzten Woche in Jerusalem, als es offenbar wurde, daß der Klerus, einer Eingebung des Teufels folgend, Jesus haßte, hören wir, daß die Führer sich vor den Volksscharen fürchteten (21, 46; 26, 5). Jesus andrerseits war sich seiner Volksbeliebtheit bewußt, und in seinen Drohreden, die er vor Volk und Klerus hielt, war er immer darauf bedacht, seine Worte so zu wählen, daß er die Volksscharen nicht beleidige. Ebenso wie bei Markus geschah es auch bei Matthäus erst ganz am Schluß, daß die versammelte, von den Priestern und Ältesten aufgestachelte Menge leugnete, daß sie Jesus, ihrem Propheten in Liebe zugetan sei und daß sie, gleich Petrus, der fluchte und schwor: «Ich kenne den Menschen nicht» (26, 74), mit dem Schrei: «Ans Kreuz mit ihm», ihn dem Tod überlieferte. Um den römischen Landpfleger von seinen Bedenken zu befreien (wir werden weiter unten sehen, worin diese Bedenken bestanden), erklärte sich die Menge bereit, die Verantwortung für den Tod Jesu auf sich zu nehmen (27, 25).

In diesem Zusammenhang ist es interessant, zu beobachten, wie Matthäus den Ausdruck «dieses Geschlecht» gebraucht. Die Propheten des Alten Bundes wendeten ihn auf ihre eigenen Zeitgenossen an, wenn diese dem Gott Israels untreu waren und göttliche Strafe verdienten, und so erhielt der Ausdruck eine geringschätzige Bedeutung. Dt 32, 5 und 32, 20 sprechen von einem falschen und verderbten Geschlecht und klagen damit das ganze Volk Israel an, nicht einzelne Menschen, um deren Verbrechen es hier nicht ging. Die Propheten machten dem Volk bittere Vorwürfe und beschul-

[9] Aus dem Zusammenhang geht klar hervor, daß Jesus diese Worte mit Bezug auf die Missionsreisen seiner Jünger sagte, die sie vor seinem Tod unternahmen.

digten es, daß es sich in Untreue von seinem Gott abwende, denn sie sahen voraus, daß Gott es in einer Weise züchtigen werde, die sich auf seine ganze Geschichte auswirken müsse (Is 1, 4; 57, 3–4; Jer 2, 20; 3, 1–5). Jesus übernahm diesen Ausdruck und seine drohende Bedeutung. Dennoch wendet Matthäus die Redewendung «dieses Geschlecht» im prophetischen Sinn genommen niemals auf das Volk als Gesamtheit, sondern ausschließlich auf Schriftgelehrte und Pharisäer an (vgl. 11, 16; 12, 39–45; 16, 4; 23, 36)[10]. Sie, die führenden Parteien Israels, waren das böse Geschlecht, dem keine Wunderzeichen zuteil werden würden (12, 39; 16, 4), obwohl der Herr der Volksmenge gegenüber mit seinen Zeichen und Wundern nicht sparte. Den Führern wird es schwer werden, dem Höllengericht zu entrinnen (23, 33), und die unheilvolle Züchtigung wird sich auf ihre Häupter entladen.

Nach der Art zu schließen, in der die Propheten von «diesem Geschlecht» sprachen, stand ganz Israel unter Anklage. Wenn Jesus die Worte in einem einschränkenden Sinn gebrauchte und sie allein auf den jüdischen Klerus anwendete, so verfolgte er damit einen doppelten Zweck. Einerseits wollte der Herr, der sich sehnlich wünschte, die Menge durch die ihr erwiesene Barmherzigkeit zur Bekehrung zu bewegen, sie nicht durch eine direkte Herausforderung gegen sich aufbringen, andrerseits warnte er sie, indem er sich mit einem den Propheten entnommenen und ganz Israel anklagenden Ausdruck an die Führer wandte, daß auch sie, die Menge, bis zu einem gewissen Grad an der Schuld ihres Klerus teilhaben werde, wenn sie sich der Botschaft gegenüber taub verhielten. Im selben Sinn ermahnten die Apostel ihre Zeitgenossen nach der Verherrlichung Jesu, sie mögen sich durch den Glauben an Christus vor «diesem Geschlecht» retten (Apg 2, 40).

Bei Matthäus konzentriert sich der Widerstand gegen die Lehren Jesu in der Partei der Pharisäer. Der Evangelist sagt wenig über die Rolle, die die Sadduzäer dabei spielten, und abgesehen von der letzten Woche des Herrenlebens erwähnt er auch die Tempelhierarchie nur nebenbei. Wir haben weiter oben gesagt, daß die Phari-

[10] Da gibt es eine Ausnahme, denn einmal nennt Jesus seine eigenen Jünger «ein ungläubiges und verkehrtes Geschlecht», weil sie nicht den Glauben hatten, den er von ihnen erwartete.

säer zur Zeit, da Matthäus schrieb, faktisch die einzigen Führer des Judentums waren. Aber schon zur Zeit des Herrn waren sie die größte geistige Macht in Israel und die gefährlichsten Feinde der Frohbotschaft. Während die Sadduzäer und Tempelpriester gegen Jesus waren, weil sie weltliche Ambitionen hatten, weswegen das Volk sie auch nicht mochte, kämpften die Pharisäer gerade aus religiösen Gründen gegen Jesus an, denn ihre Ansichten bezüglich des Gesetzes und der menschlichen Rechtfertigung vor Gott gingen mit den seinen auseinander. Aber sie waren beim Volk beliebt, und sie allein nahm Jesus ernst. Seiner Überzeugung nach waren sie diejenigen, die das Volk verführten und es hinderten, zu erkennen, daß sich das Gesetz und die Propheten in ihm erfüllt hatten. Die einzigartige Bedeutung, die Matthäus dem pharisäischen Widerstand beimißt, entspricht daher ganz den Umständen, die zur Zeit herrschten, da Jesus selbst lehrte.

Die Frage wird oft aufgeworfen, und ich habe bereits darauf verwiesen, ob Jesus mit seinen leidenschaftlichen Anklagen gegen die Pharisäer die religiöse Partei und ihre Prinzipien als solche oder bloß die Heuchler und Egoisten unter ihnen treffen wollte. Ich glaube nicht, daß die Antwort auf diese Frage aus Matthäus zu ersehen ist. Die im Evangelium gegen die Pharisäer gerichteten Anschuldigungen und Drohungen verfolgen zwei verschiedene Zwecke. Erstens beleuchten sie den Konflikt, den Jesus selbst gegen seine Hauptfeinde ausfechten mußte, wobei es möglich ist, daß er nur die Schlechten unter den Pharisäern angriff, und zweitens werfen sie ein Licht auf den Kampf, den das Matthäusevangelium für die Bekehrung der Juden und gegen den mächtigen Einfluß der damals herrschenden Pharisäerpartei führte. Diese zwei Fäden laufen im Evangelium durcheinander, und wir können nicht genügend über die Zustände erfahren, um die Fäden zu entwirren.

Wir wollen uns nun näher mit den im Evangelium enthaltenen Anklagen und Drohungen beschäftigen. Gleich zu Beginn droht Johannes der Täufer den Pharisäern und Sadduzäern, daß ihnen eine letzte Möglichkeit gegeben sei, zu bereuen. «Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen» (3, 10). Später hören wir, daß Jesus diese Art prophetischer Reden fort-

gesetzt hat. Während der Herr versuchte, das Volk an sich zu fesseln, indem er ihnen vom unschätzbaren Wert des Himmelreiches erzählte, das nur innerlich heilige Menschen erlangen können, wandte er sich zu den Pharisäern mit Drohungen und Anschuldigungen, wie es einst die Propheten getan hatten, wenn sie, um verhärteten Ohren zu predigen, zu diesem letzten Mittel griffen. «Schlangenbrut» nannte der Herr, genau wie der Täufer vor ihm, seine Feinde (3, 7; 12, 34; 23, 33). Die Prophezeiung Jesu soll sich erfüllen: «Jede Pflanze, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, wird mit der Wurzel ausgerissen werden» (15, 13).

Die Worte des Propheten Jesaia, der das Volk der Untreue zeihte, hatten sich, so sagte Jesus, mit Bezug auf die Pharisäer und nicht auf die Volksmenge bewahrheitet. «Ihr Heuchler! Treffend hat über euch (Pharisäer und Schriftgelehrte) Jesaia prophezeit: ‚Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber hält sich fern von mir. Eitel ist die Verehrung, die sie mir bringen, Menschensatzungen tragen sie als Lehren vor‘» (15, 8–9). Gleich wie dieser Prophet, der den Ungetreuen Israels [11] drohte und fluchte, schleuderte auch Jesus in Gegenwart des Volkes seinen versammelten heuchlerischen und unehrlichen Gegnern sieben furchtbare Wehrufe ins Gesicht. Das dreiundzwanzigste Kapitel gibt sie alle wieder. «Wehe über euch, Schriftgelehrte und Pharisäer... ihr verschließt das Himmelreich vor den Menschen... ihr selbst geht nicht hinein und laßt auch die nicht eintreten, die hineingehen wollen» (23, 13). Das war ja eben ihr Verbrechen: sie selbst weigerten sich, an die Zeichen und Wunder Jesu und an seine Botschaft zu glauben, und sie, die geistige Elite, beeinflußten das Volk so sehr, daß es sich auch weigerte, ihm Glauben und Vertrauen zu schenken, obwohl es sich, seiner persönlichen Neigung nach, zu ihm hingezogen fühlte.

Jesus trieb die Anschuldigungen gegen die Pharisäer auf die Spitze, als er sie «Söhne der Prophetenmörder» nannte und ihnen vorwarf, daß sie die Erbschaft ihrer Väter angetreten hätten und mitschuldig seien an allen Treubrüchen, die Israel je begangen habe. Die göttlichen Drohungen, die die Propheten verkündet und Gott in seiner Langmut immer wieder vergessen hatte, sollten jetzt in Erfüllung gehen, denn Gottes Geduld war zu Ende. «Macht ihr nur das Maß

[11] Siehe Is 5, 8–24; 10, 1–4.

eurer Väter voll» (23, 32). Der Widerstand der Pharisäer gegen die Botschaft Jesu beschloß und versinnbildlichte den einstigen Ungehorsam Israels, seine feindselige Haltung den Propheten gegenüber und seine Auflehnung gegen das Gesetz. Darüber hinaus verkörperte ihre Todfeindschaft gegenüber Jesus allen Ungehorsam, den das gesamte Menschengeschlecht gegenüber den Geboten Gottes zeigte. Nach den Worten Jesu zu schließen, sind die Pharisäer und mit ihnen die anderen Führer der Juden, Nachfolger des Mörders des Abel und der bösen Menschen aller Zeiten (vgl. 23, 35). So versinnbildlichen die Führer mit ihrer Verwerfung Jesu nicht das Volk mit seiner Einstellung ihm gegenüber, sondern die Feinde alles Heiligen und die Übeltäter der gesamten menschlichen Geschichte.

Aber die Gottesfeindschaft mußte in dem Volk, das den Willen Gottes kannte, seinen Gipfelpunkt erreichen, und demgemäß weissagte Jesus, daß die Pharisäer der göttlichen Botschaft auch weiterhin Widerstand leisten würden. Jesus prophezeite weiterhin, daß die jüdische Obrigkeit seine Jünger verfolgen werde, und diese Voraussage erfüllte sich ungefähr zur selben Zeit, da Matthäus sein Evangelium schrieb. «Die einen von ihnen werdet ihr töten und kreuzigen, andere werdet ihr in euren Synagogen geißeln und von Stadt zu Stadt verfolgen» (23, 34). Aber die Schuld der Führer, die sich im Laufe von Jahrhunderten angesammelt und aufgestapelt hat, sollte sich in einer katastrophalen Züchtigung über sie entladen. Erschüttert prophezeite der Herr, daß die Priesterschaft abgesetzt und der Tempel zerstört werden würde. «Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt – und ihr habt nicht gewollt. Siehe, verödet wird euch euer Haus zurückgelassen» (23, 37–38). Mit diesen Worten führt Matthäus das vierundzwanzigste Kapitel ein, das die Vernichtung Jerusalems und den Untergang des Tempels verkündet.

Die Reden, mit denen Jesus sich gegen Jerusalem wandte, zeigen, daß er seine Anklagen nicht auf die Pharisäer beschränkte; vielmehr war er der Ansicht, daß Jerusalem, die Stätte des Tempels und die Hüterin des Gesetzes, ebenso wie alle Führer des Volkes, einschließ-

lich der Priester und Ältesten schuldig waren. So sollte Jerusalem zerstört werden und, wie Ezechiel einst gewarnt hatte, die Herrlichkeit Gottes werde sich aus dem Heiligtum entfernen und es seinem Schicksal überlassen (vgl. Ez 11, 23). Eine furchtbare Verwüstung werde sich der alten Tempel- und Gesetzesordnung bemächtigen und sie umstürzen. Zugleich mit einer, allen sichtbaren, Umwälzung werde Gott den Einrichtungen, die er selbst angeordnet hatte, seine Gegenwart entziehen. Wie wir sehen werden, sollte die alte Ordnung auf jeden Fall, ganz unabhängig von der Stellungnahme des öffentlichen Judentums, ein Ende finden. Sie wäre sogar aufgelöst und durch das Evangelium ersetzt worden, wenn der Tempelklerus sich die Ermahnungen der Apostel zu Herzen genommen hätte. Nur darum, weil Jerusalem ungehorsam gewesen war, nahm der Umsturz der alten Ordnung eine so katastrophale Form an.

Auf die Reden gegen Jerusalem folgt das vierundzwanzigste Kapitel, in dem die Vernichtung der heiligen Stadt vorausgesagt wird. Aber bevor Matthäus die düsteren Beschreibungen beginnt und das Weltgericht heraufbeschwört, erklärt er, wie es die Prophetenüberlieferung verlangt, daß sogar diese endgültige Verdammnis Jerusalems zur Bekehrung ruft und Verzeihung verspricht. Jesus verkündete: «Denn ich sage euch: von nun an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: ‚Gepriesen sei, der da kommt, im Namen des Herrn'» (23, 39). Jesus kündigte dem Volke Jerusalems und seinen Priestern an, daß ihnen der Weg zur Bekehrung immer offen stehen werde und daß er trotz der bevorstehenden Katastrophe auch weiterhin auf die Stimmen Israels, die sich zu seinem Messiastum bekennen, warten werde. Liegt in dieser Stelle auch, wie viele moderne Autoren meinen, eine Prophezeiung, daß sich das jüdische Volk schließlich bekehren werde? Darüber werden wir später sprechen[12]. Jedenfalls wird in dieser Stelle ganz deutlich vorausgesagt, daß Jesus das Volk Jerusalems nicht verstößt, sondern fortfährt, es

[12] Siehe weiter unten, S. 101. Die Stelle bedeutet definitiv nicht, wie man manchmal angenommen hat, daß Jerusalem Jesus in der Endzeit als den verdammenden Richter wiedersehen wird. Die Worte «hochgelobt, der da kommt», mit denen er empfangen wird, sind nicht erschreckte Ausrufe der Verdammten, die plötzlich denjenigen erkennen, den anzuerkennen sie sich zu ihren Lebzeiten geweigert hatten (vgl. 25, 44).

in sein Königreich zu rufen, trotzdem der Tempelgottesdienst abgeschafft wird und die Priester zu einem schattenhaften Verständnis der jüdischen Religion verurteilt werden.

Es ist unsinnig, die Reden gegen Jerusalem, wie es oft geschehen ist, dahin auszulegen, daß sie das jüdische Volk verdammen oder gar verfluchen. Das stünde im Gegensatz zu allem, was Jesus und sein Evangelist Matthäus anstreben. Die ganze Juden-Heiden-Frage hat mit dieser Stelle einfach nichts zu tun. Die damals fast völlig aus Juden bestehende christliche Kirche Palästinas konnte unmöglich glauben, daß Jesus das Volk verworfen hatte, aus dem sie sich zusammensetzte und innerhalb dessen sie hoffte, das Reich Gottes zu verbreiten. Nein, nicht die Juden wurden verworfen, sondern das Judentum, das von Christus nichts wissen wollte.

Die Botschaft, die in bestimmten Gleichnissen und symbolischen Handlungen Jesu ausgedruckt ist, stimmt vollkommen mit dieser Lehre überein. Manche dieser Handlungen und Gleichnisse – die Tempelreinigung (21, 12–13), die Verwünschung des unfruchtbaren Feigenbaumes (21, 18–19) und das Gleichnis von den Winzern (21, 33–46), – sind uns schon aus dem Markusevangelium bekannt und weissagen alle, daß die Tempelordnung aufgehoben und der jüdische Klerus verurteilt werden wird. Die Heilsgemeinschaft soll den traditionsmäßigen Führern weggenommen und anderen verliehen werden.

Im Bericht, den Matthäus vom Gleichnis von den Winzern gibt, steht ein Satz: «Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt» (21, 43). Das heißt nicht, trotzdem viele Kommentatoren es behaupten, daß die Vorrechte Israels auf die Heiden übergehen sollen, denn dieser Gedankengang ist Matthäus absolut fremd. Das «andere Volk», also das Volk in der Einzahl, dem das Reich Gottes gegeben werden soll, ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die christliche Kirche (Matthäus 16, 18; 18, 17; gebraucht den Ausdruck Kirche), die auf den Aposteln, und nach Matthäus in besonderer Weise, auf Petrus erbaut ist (16, 18). Es heißt, daß die Apostel «auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden» (19, 28), was in biblischer Symbolik ausgedrückt bedeutet, daß es den Aposteln vorbehalten bleibt, in dem wahren Israel, das in der Endzeit das

künftige Gottesreich besitzen wird, also in der Kirche, zu herrschen.

Das Gleichnis vom Hochzeitsmahl behandelt ein ähnliches Thema. Die geladenen Gäste brechen ihr Versprechen und weigern sich, zum Mahl zu kommen, worauf der König befiehlt, sie zu vernichten und seine Diener auf die Landstraße schickt, um alle, die sie finden, zum Hochzeitsmahl zu laden (22, 9). Was soll das bedeuten? Jesus verkündet den armen und ungebildeten Juden, dieser von den Pharisäern verachteten Gruppe der *am haarez*, die Heilsbotschaft: «Wahrlich, ich sage euch (den Pharisäern und Schriftgelehrten): die Zöllner und Dirnen werden eher in das Reich Gottes eingehen als ihr» (21, 31). Die Botschaft gilt den Armen im Geiste, die erkennen, daß sie aus sich selbst nichts haben, was ihnen ein Anrecht auf Gottes Barmherzigkeit gäbe; und die Botschaft wird von jenen nicht verstanden werden, die meinen, etwas zu *haben* und die erwarten, um ihrer selbst willen, ihrer Reichtümer, ihrer Tugend oder ihrer Gesetzestreue vor Gott gerechtfertigt zu sein. Dieses Thema ist wohlbekannt, denn es zieht sich durch alle Evangelien, durch die Paulusbriefe, ja durch das ganze Neue Testament.

Weist das Gleichnis vom Hochzeitsmahl auch auf die Einbeziehung der Heiden in das Reich Gottes hin? Wahrscheinlich ja, denn auch die Heiden gehören zu denen, die nichts haben und die Gott als solche den Pharisäern vorziehen wird. Man kann sogar sagen, das Gleichnis verkünde das Weltheil in der für Matthäus typischen, dunkel prophetischen Weise, ganz als würde Gott drohen, sein eigenes Volk zu verlassen und sein Wohlwollen anderen Nationen zuzuwenden. Aber wir haben bereits gesehen, daß solche Drohungen nicht so sehr als wörtlich gemeinte Voraussagen aufzufassen sind, sondern viel eher als ein verzweifeltes Rufen des Evangelisten, der die Bekehrung des Volkes erwirken will. Dagegen enthält das Gleichnis eine kategorische Behauptung, nämlich die, daß die Liebe Gottes frei ist und er sich seine Kinder zusammensuchen kann, von wo er will. Schon Johannes der Täufer hatte sich derselben Rede bedient, als er zu den Pharisäern sagte: «Laßt euch nicht in den Sinn kommen, euch einzureden: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken» (3, 9). Von nun an wird die Tatsache, daß man

dem jüdischen Volk angehört, nichts bedeuten; was von jetzt ab zählen wird, und zwar für alle Menschen gleich, wird das zu Gott bekehrte Herz sein. Diese Lehre war den Volksscharen nicht unlieb, und sie verstanden sogleich, daß diese und ähnliche Gleichnisse auf die Pharisäer und Führer im allgemeinen hinzielten.

So ist es also unrichtig, wenn es im Kommentar zur *Confraternity Edition* des Neuen Testaments heißt, daß das Gleichnis vom Hochzeitsmahl, ebenso wie das Gleichnis von den Winzern, auf die Verwerfung der Juden hinweist. Nein, beide Gleichnisse richten sich gegen die Führer und die Mächtigen Israels, und das Volk, in dessen Anwesenheit sie erzählt wurden, verstand sie auch in diesem Sinne. Die Gleichnisse weissagen, daß eine ungeheure Umwälzung in Israel stattfinden wird, in deren Verlauf die Vorsteher des Volkes umkommen und durch andere ersetzt werden sollen und die bewirken wird, daß die Unterdrückten den Bevorzugten, die Armen den Reichen und die Demütigen den Stolzen vorangehen werden. Nur die Menschen, die Gottes Rat treu folgen, werden im künftigen Gottesreich Einlaß finden. Die Frage der Heiden wird in den Gleichnissen erwähnt, steht aber an zweiter Stelle. Weder diese noch irgendwelche andere Gleichnisse werfen ein Licht auf die Frage, ob sich das Gottesreich, das auf den von Christus erwählten zwölf Juden errichtet wird, rascher innerhalb ihres eigenen Volkes oder unter den anderen Völkern der Welt ausbreiten wird.

Die Tora

In Anbetracht dessen, wie Matthäus das jähe Ende der alten Ordnung unterstreicht, ist es erstaunlich, zu sehen, wie sehr er das Gesetz lobt. Sein Evangelium ist das einzige, das berichtet, daß Jesus sagt: «Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen» (5, 17). Wir haben weiter oben erwähnt, daß die bei Matthäus vorhandene positive Einstellung zum Gesetz einige moderne Autoren zu der Meinung verleitet hat, das Evangelium sei ein sektiererisches Schriftstück jüdisch-christlichen Ursprungs. Das ist ein Irrtum. Es ist richtig, daß Matthäus hervorhebt, wie treu Jesus zur Tora hielt, aber damit beweist er seinen Landsleuten,

daß der Herr kein gesetzesverachtender Revolutionär war, daß er während seines Lebens der Religion des Gesetzes völlig gehorsam war und daß die Christen, seine Jünger, seinem Beispiel folgend, nicht durch aufrührerische Proteste und radikale Neuerungen die althergebrachte Ordnung umstürzen würden. Damit will Matthäus sagen, daß die christliche Lebensweise echtes, ursprüngliches Judentum ist. Und doch, wenn wir die Lehre Jesu, wie sie im Evangelium aufgezeichnet ist, mit Bezug auf das Gesetz analysieren, so entdecken wir, daß der Herr, trotzdem er scheinbar konservativ war, dennoch prophezeite, daß eine gewaltige Umwandlung herannahe.

Jesus beobachtete das Gesetz, und es scheint, daß er sogar die rabbinische Tradition gelten ließ (23, 2), wenn sie nicht mit dem Geiste des Gesetzes im Widerspruch stand (12, 1–8; 9–14; 15, 2; 19, 3–9). Er kam nicht, um niederzureißen, sondern um zu gehorchen. «Ich bin gekommen, nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota noch ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles seine Erfüllung findet» (5, 17–18). In der Bergpredigt erklärte Jesus weiter, wie das Gesetz, im Gegensatz zu der Auslegung, die die Pharisäer gewöhnlich lehrten, auf eine neue, seinem Geiste mehr entsprechende und größere Anforderungen stellende Weise erfüllt werden müsse. Sechsmal im Verlauf der Bergpredigt hob Jesus einen neuen Punkt seiner Sittenlehre hervor, indem er den Satz mit einer Antithese begann: «Ihr habt gehört, daß gesagt wurde... ich aber sage euch», und jedes der sechs Male erklärte er, daß, im Gegensatz zu bestimmten pharisäischen Lehrsätzen, das göttliche Gesetz zu innerer Heiligkeit und sittlicher Vollkommenheit führe. Die Bergpredigt sagt uns, die Erfüllung des Gesetzes bestehe darin, daß man dem Geiste dieses Gesetzes folgt, der zu einer ungeteilten Liebe zu Gott und zu einer Nächstenliebe anderen Menschen gegenüber führt, die aber als unzureichend angesehen wird, solange sie Fremde oder Feinde ausschließt. Das Gesetz wird nicht erfüllt, indem man jeder geringfügigsten Auslegung seines Buchstabens folgt, sondern indem man nach der Heiligkeit, der Seele und dem Atem des Gesetzes, strebt. Der Gegensatz zwischen Neuem und Altem, über den Jesus predigt, bezieht sich nicht dar-

auf, daß der neue Bund den alten verdrängen wird. Das Neue der Sittenlehre Jesu steht bei Matthäus *nicht* außerhalb des Gesetzes, sondern ist seine Erfüllung. Das Neue an der sittlichen Lehre des Herrn liegt in der prophetischen Einsicht in den tiefen Sinn des Gesetzes, einer Einsicht, die auch schon von den Propheten verkündet worden war und das Leben der Frommen Israels durch Generationen hindurch bestimmt hatte. Modernen Autoren wird es nicht schwer fallen, unter den besten Lebensregeln jüdischer vorchristlicher Tradition Gegenstücke zu den Lehren der Bergpredigt zu finden[13].

Sogar im Kampf gegen die Pharisäer hielt Jesus das Gesetz aufrecht. Matthäus erzählt, daß er, als sie ihn beschuldigten, er habe zu wenig Achtung vor der Tora, sich verteidigte, indem er sich auf das Gesetz selbst berief und auf eine, durch uralte Überlieferung geheiligte Auslegung (vgl. 12, 3–8; 11 12). Faktisch war Jesus derjenige, der den Pharisäern vorwarf, daß sie dem Gesetz des Moses untreu seien und durch findige Gesetzesverdrehungen den großen sittlichen Geboten auswichen. «Warum übertretet ihr das Gebot um eurer Überlieferung willen?» (15, 3). In den Augen Jesu sollte das Gesetz die Menschen zu innerer Heiligkeit erziehen, denn sein «Schwergewicht» war aus Gerechtigkeit, Erbarmen und Treue zusammengesetzt (23, 23). Aber es kann den Menschen nur dann zur Rechtfertigung vor Gott führen, wenn es in Liebe, sowohl Gottes- wie Nächstenliebe, ausgeübt wird, denn «an diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten» (22, 40). So bleibt das Gesetz sogar trotz vollkommenen Gehorsams seinen Geboten gegenüber unerfüllt, wenn dieser Gehorsam rein äußerlich ist.

Diese Lehre ist nicht so neu, daß sie mit dem Heiligsten in der Überlieferung Israels gebrochen hätte. Deshalb bleibt die Frage bestehen, ob Matthäus der Meinung ist, daß die Menschen, die das Gesetz dem Geiste nach befolgen, von der Ausführung der einzelnen Gebote befreit sind. Matthäus verzeichnet nicht, wie Markus es an der gleichen Stelle tut, die Bemerkung aus der Rede Jesu über rechtliche und sittliche Reinheit, daß alles Fleisch rein sei (Mk 7, 19). So berechtigen uns die Aussprüche Jesu, die wir bisher in Betracht

[13] Siehe Anmerkung 10 des vorhergehenden Kapitels.

gezogen haben, auch nicht, zu behaupten, daß Matthäus der Ansicht ist, die Tora sei durch das Kommen Jesu Christi aufgehoben worden.

Und tatsächlich besagt das Evangelium, daß Gott allen Juden, sogar denen, die an Christus glauben, die Pflicht auferlegt, das Gesetz solange zu befolgen, bis das messianische Reich gegründet ist. Dieses messianische Zeitalter begann mit dem Tod und der Auferstehung Jesu; in diesem Augenblick setzte die neue Ordnung ein. «Denn wahrlich, ich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota noch ein Häkchen vom Gesetz vergehen, *bis alles seine Erfüllung findet*» (5, 18). Alle Dinge fanden ihre Erfüllung, als Christus durch seine Kreuzigung und Auferstehung den Geboten Gottes Folge geleistet und alle Prophezeiungen der Schrift erfüllt hatte, als er, der messianische König der Barmherzigkeit, erschien, dem ein neues Königreich der Heiligkeit untersteht. Jesus hatte in einem tieferen Sinn das Gesetz erfüllt, und durch diese Erfüllung hatte es seinen Sinn verloren.

Das ist eine Lehre, die mit einem uralten Thema der Bibel in Einklang steht. In den Büchern der Propheten wurde das messianische Reich als das Zeitalter dargestellt, das von Gottes Geist überfließt. In jenen Tagen, heißt es, wird das in Stein gemeißelte mosaische Gesetz durch ein in die menschliche Brust gesenktes, mit einem neuen Geist versehenes Gesetz verdrängt werden, und dann, wenn Gott das Innenleben der Menschen veredelt und lebendig macht, wird jedermann, von der Liebe selbst angefeuert, den göttlichen Willen tun und die Heiligkeit erlangen, die Gottes eigenen Kindern zusteht (vgl. Jo 2, 28; Ez 36, 26–27; 37, 14; Is 32, 15–19; Zach 12, 10; Jr 31, 33). Es scheint jedoch, daß es in der rabbinischen Tradition nirgends ausdrücklich gesagt wird, daß die Tora aufgehoben werden wird, sobald sie in der Zeit des Messias ihren Zweck erfüllt hat.

Jesus lehrte in klaren Worten, daß das neue, vollkommene und endgültige Zeitalter Israels angebrochen sei. Im elften Kapitel, Verse 11–15, unterscheidet Jesus deutlich zwischen zwei Zeitperioden, der des Gesetzes, die bis zu Johannes dem Täufer reicht, und der des Gottesreiches, dessen Ankunft der Täufer als letzter Vorläufer verkündet. Zuerst hören wir: «Alle Propheten und das Ge-

setz prophezeiten bis Johannes; ...er ist der Elias, der kommen soll.» Johannes gehörte noch zur alten Ordnung, er war der letzte in der Reihe der Propheten. Er folgte Malachias, dem letzten Propheten der kanonischen Schriften, dessen letzte Prophezeiung er erfüllen sollte: «Siehe, ich sende euch den Propheten Elias, bevor des Herrn Tag kommt, der groß ist und furchtbar» (Mal 4, 5). Johannes war dieser «Elias», er beschloß das Zeitalter der Vorbereitung; er stand an der Schwelle zum Gottesreich, vor dessen Begründung es seine Bestimmung war, abberufen zu werden. Jesus fährt dann in seiner Erklärung fort: «Es ist unter den von Weibern Geborenen kein Größerer auferstanden als Johannes der Täufer. Der Kleinste aber im Himmelreich ist größer als er.» Was soll das bedeuten? Jesus hatte gewiß nicht die Absicht, Vergleiche zwischen Personen oder deren individueller Heiligkeit anzustellen. Nein, der Herr wollte zwei Zeitalter miteinander vergleichen, und zwar das dem Gesetze unterstehende Zeitalter der Erwartung, dem Johannes angehörte, und das dem Himmelreich angehörende Zeitalter eschatologischer Erfüllung, dessen Menschen an einer, dem Zeitalter der Vorbereitung überlegenen Güte teilhaben.

Demnach besteht absolut kein Widerspruch in der Behauptung, daß Jesus einerseits dem Gesetz gehorsam war, und daß andrerseits der Christ nach der Verherrlichung des Herrn von Grund auf unabhängig vom Gesetz war. Wenn die Urchristen das Gesetz auch beobachteten und dem Tempelgottesdienst beiwohnten, um nicht Anstoß zu erregen und ihren Landsleuten die Bekehrung zu erleichtern, so wurden sie sich bald ihrer Freiheit bewußt. «Die Kinder sind frei» (17, 25). Sie wußten, daß sie dem Glauben ihrer Väter gehorsam waren und mit den Propheten übereinstimmten, wenn sie das Gesetz als etwas Abgeschafftes betrachteten, das seinen Sinn verloren hat. Sie glaubten daran, daß mit der Auferstehung Jesu das neue Zeitalter, die Endzeit, das *eschaton*, in die Welt hereingebrochen war.

Das Himmelreich der Letztzeit

Nun bin ich bei einem Punkt angelangt, den ich bis jetzt nicht erwähnt habe. Nach dem Evangelisten zu schließen, leiten der Kampf Jesu mit seiner Umgebung, seine Niederlage und sein Sieg das in

der Heiligen Schrift angekündigte eschatologische Himmelreich ein. Ich habe bereits erwähnt, daß Matthäus in der Spaltung Israels ein Anzeichen der endzeitlichen Drangsal sieht. Das bevorstehende Verderben, das Jerusalem drohte und das die Bosheit der jüdischen Führer, des ganzen Volkes und der gesamten Menschheit herausgefordert hatten, «damit auf euch all das gerechte Blut komme, das auf Erden vergossen wurde» (23, 35), empfindet er wie eine Vorahnung und wie den ersten Donnerschlag des Jüngsten Gerichtes. Im vierundzwanzigsten Kapitel, in seiner großen eschatologischen Rede verkündet Jesus selbst, daß die Zerstörung des Tempels ein Zeichen seiner glorreichen Wiederkunft und der Erwartung des Weltendes sein werde. In voraussehenden Beschreibungen, die es uns schwer, wenn nicht (absichtlich) unmöglich machen, zu unterscheiden, was sich auf die Zerstörung Jerusalems und was auf die Drangsal des Jüngsten Gerichtes bezieht, verkündet Jesus, daß der in der Schrift vorausgesagte «Tag des Herrn» heraufdämmert: «Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis all das geschieht» (24, 34).

Matthäus besteht mehr als irgendein anderer Evangelist darauf, daß Christus bald und unerwartet wiederkehren wird. Wenn wir alle, die Eschatologie betreffenden Stellen zusammenfassen, ohne die im restlichen Evangelium vertretenen Lehren zu berücksichtigen, scheinen gewisse Protestanten mit ihrer Idee nicht unrecht zu haben, daß laut Jesus seine eigene Generation das Ende der Welt sehen wird. Eine Begründung, daß diese Auslegung extrem und einseitig ist, wäre hier nicht am Platz; wir sind überzeugt, daß weder Jesus noch sein Evangelist sich im Hinblick auf das Kommen des Jüngsten Tages geirrt haben. Wir hören nur, daß das Ende immer nahe bevorstehe, der Moment des Eintreffens aber unbekannt bleibe.

Dennoch gebe ich zu, daß es manche Stellen gibt, deren Auslegung Schwierigkeiten bereitet. In einem Zusammenhang, in dem es schwer ist, zu erkennen, ob das, was Jesus zu seinen Jüngern sagt, sich auf ihre kurzen Missionsreisen vor seinem Tod bezieht oder auf die endgültige Weltmission der Apostel, erklärt er: «Denn wahrlich, ich sage euch: ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis der Menschensohn kommt» (10,23). Das Kommen des Menschensohnes! Auf welches Ereignis bezieht sich diese

Voraussage? Wenn es sich bei der eben erwähnten Reise um die große Weltmission der Apostel handelt, dann wäre mit dem glorreichen Ereignis, das stattfindet, bevor die Botschaft alle jüdischen Gemeinden Palästinas und der Diaspora erreicht hat, die Zerstörung Jerusalems gemeint, die ankündigt, daß Christus wiederkehrt, um seine Herrschaft durch einen Gerichtsvollzug zur Vollendung zu bringen. Wenn es sich jedoch, was wahrscheinlicher ist, um die Reise der Jünger Jesu handelt, die sie während seines öffentlichen Wirkens unternommen haben, dann würde das «Kommen des Menschensohnes» die Verklärung Christi anzeigen, die sein Tod und seine Auferstehung offenbart haben. In beiden Fällen würde aber das Kommen des Menschensohnes, dieses ungeheure, die Endzeit einleitende Ereignis, das den Gläubigen messianische Erfüllung und den Ungläubigen künftiges Verderben bedeutete, zu Lebzeiten derer eintreten, die Jesus predigen gehört hatten (vgl. 16, 28; 19, 28; 23, 36; 24, 34; 26, 64). «Denn der Menschensohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen, und dann wird er einem jeden vergelten nach seinem Tun. Wahrlich, ich sage euch: es sind unter den hier Stehenden einige, die den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen» (16, 27–28). Das Reich Gottes beginnt mit der Verklärung Jesu, die sich den Menschen in einem doppelten Gesichte offenbart, und zwar in der Auferstehung und in der Zerstörung Jerusalems. Dieses eine Ereignis, das Kommen des Menschensohnes, hat in der Erhöhung Jesu das Ansehen des Sieges und in der Verheerung der Heiligen Stadt das Ansehen des Gerichtes.

Matthäus sagt ganz deutlich, daß mit dem Siege Christi ein neues Zeitalter, das der Endzeit, angebrochen ist. Im Verlauf des ganzen Evangeliums wird verkündet, daß das Reich Gottes nahe ist, ja vor der Türe steht. Im selben Augenblick, da der Herr starb, riß der Vorhang des Tempels in zwei Stücke (27, 51), womit die für eine spätere Zeit vorgesehene Zerstörung des Tempels versinnbildlicht wird. Aber zugleich mit diesem Sinnbild des Gerichtes traten Anzeichen des Lebens und der Erfüllung in Erscheinung, denn es heißt, daß sich die Gräber auftaten und viele Leiber der entschlafenen Heiligen aufstanden und in die Stadt kamen und vielen erschienen (27, 52–53). Die messianische Zeit hatte wahr-

haftig mit dem siegreichen Tode Christi am Kreuz begonnen. Wenn die *Confraternity Edition* in ihrem Kommentar zum Abschluß des Matthäusevangeliums (28, 16–20) erklärt, daß das Evangelium mit dem Missionsbefehl Christi an die Apostel seinen Höhepunkt erreicht, so übersieht und vertuscht sie seine eschatologische Spannung. Der Höhepunkt des Evangeliums ist die Auferstehung des gekreuzigten Christus, das erste in-Erscheinung-treten des Himmelreiches und der Beginn der Endzeit.

Aus diesen Überlegungen geht hervor, daß sich Jesus zu Lebzeiten unbedingt zum Gesetz bekannte und seine Sendung auf das jüdische Volk beschränkte, weil die neue Ordnung mit ihrer grundlegenden Unabhängigkeit vom Gesetz und ihrer Funktion, über den Nationen zu stehen und die Welt zu umfassen, erst nach seinem siegreichen Tode einsetzte.

Erst nach diesem Ereignis wurden die Apostel in die Welt gesandt, um alle Völker zu Jüngern zu machen (28, 19). Das ist auch der Grund, warum der Widerstand, den Jesus von seiten seiner Landsleute erfuhr, nicht als endgültig und vor Gott entscheidend galt. Schließlich war es erst nach der Auferstehung möglich, an Jesus zu glauben oder sich diesem Glauben zu verschließen, denn erst nach der Verherrlichung des Herrn konnte der Glaube an die Botschaft in der Weise aus dem Geiste heraus beleben und befreien, wie die Apostel es in der Apostelgeschichte verkünden und Paulus es in seinen Briefen auseinandersetzt. Erst nach der Geburt der Kirche konnte die Synagoge ausdrücklich der Botschaft Christi «Nein» sagen.

Matthäus ist der einzige unter den Evangelisten, der den Ausdruck «Kirche» gebraucht und damit eine Organisation und eine Autorität meint (vgl. 16, 18; 18, 17). Die Kirche wird, wie wir oft hören, von den Zwölf regiert werden, die Heilsgemeinschaft wird dem Tempelklerus weggenommen und anderen, den Zwölf, anvertraut werden, die über der Gemeinschaft herrschen sollen, der das Himmelreich verliehen worden ist (vgl. 19, 28). Matthäus erblickt in der Kirche die von Gott im letzten Augenblick der Geschichte berufene eschatologische Gemeinschaft. Wenn die Judenchristen auch zuerst innerhalb der religiösen und sozialen Einheit ihres Volkes verblieben, so lebten sie doch von Anfang an in dem

Bewußtsein, eine Kirche und nicht einfach eine, ein reineres Judentum vertretende, sektiererische Synagoge zu sein, sondern die letztgültige Gemeinschaft der Auserwählten, die einem anderen Zeitalter angehörte und daher die Religion ihrer Väter überwunden hatte.

Wie verhielt sich Israel zu dieser Kirche? Einerseits lehrt Matthäus, daß der Zusammenhang zwischen Israel und der Gemeinschaft des Evangeliums nicht unterbrochen worden ist und daß sich im Reiche Gottes die einstigen Prophezeiungen erfüllen, die Tora endgültig verwirklicht und das Judentum der Väter sich vollzieht. Bis zur Auferstehung Christi war die Heilsordnung an die Einrichtungen des Judentums gebunden, nachher aber sollte eine neue Ordnung anheben, die den Bund, den Gott mit seinem Volke geschlossen hatte, nicht auflösen, sondern erfüllen sollte. Eine Veränderung war vorgesehen, die sich aber innerhalb Israels vollziehen sollte; das Volk Israel, die Heilsgemeinschaft, der «Weinberg» des Herrn sollte zwar weiterbestehen, jedoch weder der Leitung derselben Führer noch den bisherigen Verordnungen unterworfen sein. In dem Ereignis, das stattfand, bestätigte und erneuerte sich der auf dem Berge Sinai verheißene und geschlossene Bund (vgl. 26, 28), denn Jeremias hatte ja prophezeit: «Der Tag wird kommen, sagt der Herr, da schließe ich mit dem Haus Israel... einen neuen Bund, nicht dem Bunde gleich, den ich mit ihren Vätern abschloß, als ich sie bei der Hand ergriff, um sie aus dem Ägypterland fortzuführen... Vielmehr soll der Bund so sein, den ich mit dem Hause Israel abschließe: ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz. Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein» (Jer 31, 31–33).

Trotz dieser Prophezeiung des Jeremias und der nie dagewesenen Erneuerung, die die messianische Erfüllung mit sich brachte, sagt Matthäus nicht, daß der durch das Blut Christi gegründete Bund «neu» sei [14]. Lukas tut es wohl (vgl. Lk 22, 20), aber auch dort hebt der «neue» Bund nicht den alten auf, sondern bestätigt ihn. Matthäus hingegen betont, was den Bund anbelangt, die Kontinuität Israels, denn in seinen Augen gibt es nur einen Bund, der von

[14] Ich gebe zu, daß in der Vulgata Matthäus und Markus von dem «neuen» Bund sprechen, aber das stimmt nicht mit dem Original überein.

Zeit zu Zeit erneuert wurde. Er sieht in der Kirche den Inbegriff des ursprünglichen und wahren Glaubens Israels, auch wenn dieser über die alte Religion des Gesetzes hinausgeht.

Im selben Sinne, in dem Lukas vom «neuen» Bund spricht, könnte man auch von der Kirche als dem «neuen» Israel, einem neuen und anderen Volke, den Nachkommen des alten Israel, sprechen. Aber Matthäus gebraucht niemals diesen Ausdruck. Manche christliche Autoren meinen, die aufeinanderfolgenden Zeitabschnitte der Heilsgeschichte seien zuerst durch das alte Israel, also das jüdische Volk bis zur Auferstehung Christi vertreten, dann durch die Auflösung des alten Bundes und schließlich durch die Erwählung eines neuen Israel, also der aus allen Völkern der Erde zusammengesetzten Gemeinschaft eines neuen Bundes. Aber Matthäus war keineswegs dieser Ansicht! Der alte Bund war seines Wissens nach nicht hinfällig geworden, und die Berufung der Heiden kam seiner Meinung nach erst an zweiter Stelle. Die Gemeinschaft, der das Gottesreich zugefallen war, war nicht ein neues Israel, sondern das *wahre* Israel. Die messianische Erfüllung und die damit verbundene Drangsal, also die Spaltung, war daran, die wahre Heilsgemeinschaft innerhalb des jüdischen Volkes, das heißt das echte Israel zutage zu fördern.

Zu gleicher Zeit verkündete Matthäus auch, daß die geistige Kontinuität zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche unterbrochen sei. Das Reich Gottes kommt mit einem Geschehen, das am Ende der Geschichte steht, ihr also in gewissem Sinne nicht mehr angehört. Durch göttliches Eingreifen wird die Kirche aus dem jüdischen Volk geformt, wie eine reine Flüssigkeit aus einer Mischung destilliert wird, indem eine Auswahl zustande kommt, die zugleich eine Umwandlung ist; die Reinigung bringt etwas hervor, das wie eine neue Substanz aussieht. Die Kirche ist nicht einfach dazu berufen, den Weg des von Gott auserwählten Volkes durch die Geschichte fortzusetzen. Die Zeit des Gottesreiches ist eine eigene, und in diesem Sinn löscht es die ganze Vorbereitungsgeschichte einschließlich der jüdischen Religion der Väter auf. Die Kirche ist die endzeitliche Überwindung des Judentums.

Das Matthäusevangelium leugnet nicht, daß die Kirche eine Geschichte haben wird, aber es wird wenig darüber gesagt. «Diese

Frohbotschaft vom Reiche wird auf dem ganzen Erdkreis verkündet werden zum Zeugnis für alle Völker. Dann erst wird das Ende kommen» (24, 14). Wann wird das eintreten? Dieser Vers scheint sich auf die in der gesamten griechisch-römischen Welt zerstreute Judenschaft zu beziehen. Die Stelle besagt daher, daß das Ende, das heißt das Jüngste Gericht und die Begründung des Reiches Israel erst kommen wird, bis das Evangelium dem ganzen, in der Welt zerstreuten Israel gepredigt worden ist und die endzeitliche Spaltung sich durch das ganze auserwählte Volk gezogen hat. Der Missionsbefehl, den Christus den Aposteln ganz am Schluß des Textes erteilt (28, 19), scheint nur ganz lose mit der Botschaft des Evangeliums zusammenzuhängen. Matthäus erweckt eher den Eindruck, als könnten die Heiden nur erlöst werden, wenn sie in das wahre Israel, das im Begriffe ist, sich aus dem jüdischen Volk herauszukristallisieren, mit hineinbezogen werden. Die Spaltung in Israel, die zur Zeit von Jesu Wirken begonnen hat und sich seitdem durch das jüdische Volk und, gemeinsam mit diesem, durch die Völker der Erde zieht, ist die eschatologische Drangsal, die eine Gemeinschaft von auserwählten Heiligen läutert, damit diese der Wiederkunft des Herrn harren.

Matthäus weissagt nicht, daß das Ende der Welt zu Lebzeiten seiner eigenen Generation kommen wird. «Von jenem Tag aber und jener Stunde hat niemand Kenntnis, auch nicht die Engel des Himmels, nur allein der Vater» (24, 36). Dennoch steht das Reich Gottes, das mit der Auferstehung Christi beginnt, nicht in historischer Kontinuität mit der Vergangenheit, vielmehr ist es die Gegenwart von Gottes endgültigem Sieg, begleitet von der Drangsal der Endzeit, die den letzten Abschnitt, das Weltende, einleiten sollen. Ein völlig neues Zeitalter hat begonnen. Der Leser gewinnt den Eindruck, daß der christlichen Kirche, an die sich Matthäus mit seinem Evangelium wendet, das Wesen dieses neuen Zeitalters noch nicht ganz klar war, sondern daß sie nur die im Mittelpunkt ihres Glaubens stehende Lehre kannte, daß die Endzeit mit der Auferstehung Christi begonnen hat.

Deshalb ist es nutzlos, bei Matthäus viele Antworten auf die Frage zu suchen, wie sich die Zukunft der Kirche gestalten wird. Der Evangelist sieht vor allem, daß die Spaltung in Israel fortdauert.

Unter anderem scheint ihm daran zu liegen, zu erklären, warum die Mehrzahl seines eigenen Volkes noch immer seinen auferstandenen Herrn ablehnt. In ihrem, von den Pharisäern geschürten Trotz gegen die Botschaft der Kirche erblickt Matthäus eine Erfüllung der alten Prophezeiungen. Die Worte Jesu, die der Evangelist an die Gläubigen unter den Juden richtete, bedeuten viel mehr, als man damals ahnen konnte: «Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen, jenen aber ist es nicht gegeben» (13, 11) die Schrift zu verstehen. Sah Matthäus voraus, daß die Mehrzahl der Juden und schließlich einfach das Volk als ganzes, außerhalb der Kirche bleiben würde? Das Evangelium enthält keinerlei diesbezüglichen Hinweise und verkündet nicht, daß das gesamte Israel untreu sein werde.

Das ist auch der Grund, warum man, meiner Meinung nach, zumindest nicht nach Matthäus, die Worte Jesu, die er an die Bevölkerung der dem Untergang geweihten Stadt Jerusalem richtet, «von nun an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht ‚gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn'» (23, 39), nicht als eine Prophezeiung ansehen kann, daß das jüdische Volk zuletzt zu ihm zurückkehren wird[15]. So eine Prophezeiung wäre in diesem Evangelium sinnlos, da in keiner Weise der Abfall des Volkes vorausgesagt oder erwartet wird. Sah Matthäus wenigstens voraus, daß sich das Himmelreich schneller unter den Heidenvölkern verbreiten werde? Aus seinem Evangelium können wir nur schließen, daß die zum Heil berufenen Heiden in dieser letzten Zeit zum Königreich des wahren Israel, der Kirche der Auserwählten, Zutritt haben werden.

Ich stimme gar nicht mit der Ansicht Heinrich Schliers überein, demzufolge die synoptischen Evangelien und, nach ihm zu schließen, besonders Matthäus, lehren, daß es «die Heidenmission nur

[15] Eine Reihe moderner Exegeten meint, daß Mt 23, 39 und die Parallelstelle Lk 13, 35 für die Tradition der Urkirche sprechen, derzufolge das jüdische Volk vor dem Weltende zu Christus bekehrt werden wird; vgl. das Lagrange-Kommentar zu Lukas und die *Bible de Jérusalem*. Mir scheint jedoch, daß so eine Prophezeiung nur in die, in den Evangelien nicht vorhandene paulinische Theologie der Geschichte passen würde, derzufolge ein Teil Israels jetzt der Kirche beitritt, während sich der andere abseits hält, bis die Heiden bekehrt sind.

unter der Voraussetzung gibt, daß Israel den Messias verworfen hat und dadurch selbst als auserwähltes Volk verworfen worden ist»[16]. Vielleicht will Schlier in den Synoptikern die Lehre des heiligen Paulus finden, der sagt, daß Israels krumme Wege den Heiden das Heil bedeuten werden. Aber wenn Schlier den Matthäus so auslegt, vergißt er, daß der Evangelist für Judenchristen schrieb, daß er eine prophetische Sprache verwendete, die als solche verstanden werden muß und daß sich in seinen Augen die Katholizität der Christengemeinschaft unmittelbar aus der messianischen Erfüllung ergab, die mit der Auferstehung begann. Schlier meint, daß die auf sein eigenes Volk beschränkte Sendung Jesu sich auf alle Völker erstreckt hat, weil die Juden Jesus verworfen hatten und er deshalb gekreuzigt wurde. Außerdem meint er, daß die Juden, die nun selbst verspielt hatten, den Heiden Platz machen mußten. Aussprüche wie «viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen» (8, 11) nimmt er als genaue historische Voraussagen, nicht wie wir, als prophetische Drohungen, die zur Folge haben sollen, daß sich die eigensinnige Zuhörerschaft bekehrt. Schlier ist der Ansicht, daß Jesus selbst «behauptete, daß an Stelle des Volkes Israel die Heiden in der Herrschaft Gottes die *kâhâl* der Endzeit bilden werden»[17]. Diese Theorie führt ihn zu der Behauptung, daß ein göttlicher Fluch auf dem jüdischen Volke liege und daß, einer besonderen Vorsehung zufolge, die Juden immer die gottlosen Instinkte der Völker, den Haß und Abscheu ihrer Gastgeber herausfordern und ihnen als Sündenböcke für ihre eigenen Verbrechen dienen werden[18].

Dieser furchtbare Mythos ist weder bei Matthäus noch bei einem der anderen Verfasser des Neuen Testaments zu finden. Nirgends im Evangelium wird gelehrt, daß die Heiden an die Stelle der Juden treten sollen. Matthäus, mit dem wir uns in diesem Kapitel aus-

[16] H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, S. 90: «Heidenmission gibt es nur unter der Voraussetzung, daß Israel den Messias verworfen hat und dadurch selbst als auserwähltes Volk verworfen worden ist.»

[17] Ebd. S. 93: «(Jesus) behauptete, daß an Stelle des Volkes Israel die Heiden in der Herrschaft Gottes die *kâhâl* der Endzeit bilden werden.»

[18] Ebd. S. 242.

schließlich befassen, sieht in der neuen Heilsgemeinschaft das wahre Israel, das durch eine, das jüdische Volk durchsetzende eschatologische Spaltung, offenbart und begründet wird und das den Heiden offensteht, die berufen sind, es zu ergänzen und sich an der Bekehrung zum verheißenen Heiland Israels zu beteiligen. Das Königreich Jesu ist für alle Menschen, für Juden wie für Heiden, bestimmt, und die Behauptung, die Juden hätten in der Kirche nichts zu suchen, ist völlig unberechtigt und unbegründet. Gott hat nicht das Bündnis mit Israel aufgehoben, um ein neues, ein zweites Bündnis mit einem anderen Volke einzugehen, sondern im Gegenteil: Jesus hat einen Bund mit dem Volk gemacht, der den einstigen Vertrag bestätigt, ihn erfüllt und ihn somit übertrifft. Bei Matthäus zeigt sich ein Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Bund, aber diese Spannung entsteht nicht, weil der alte Bund wertlos geworden ist, sondern weil der neue unermeßlich weit über den alten, ihn vorbereitenden Bund hinausgeht[19].

Matthäus 27, 25

Einer Stelle bei Matthäus müssen wir, als eine Art Nachtrag, einen eigenen Abschnitt widmen. Zwar ist die Stelle an sich nicht sehr bezeichnend, nur die Bedeutung ist wichtig, die ihr im Laufe der Jahrhunderte unzählige Autoren und Prediger beigelegt haben. Als Pilatus, so heißt es im Evangelium, angesichts der vor ihm versammelten Volksmasse von Jerusalem, erklärte, er sei an der ungerechten Verurteilung Jesu unschuldig, «antwortete das ganze Volk: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder‘» (27, 25).

Es ist traurig und furchtbar, die Kommentare und Auslegungen durchzulesen, die sich über diesen Satz hergemacht haben, und wollte man alle giftigsten Meinungen zusammenfassen, würde daraus eine wahre Haßschriftensammlung entstehen. Sogar große Autoren der Kirche, ja sogar gewisse Heilige haben sich zu den gehässigsten Erklärungen hinreißen lassen, wenn sie, ohne weiter zu überlegen, über die Antwort sprachen, die das Volk dem Pilatus

[19] Leuba, *L'institution et l'avénement*, S. 116: «Les termes d'ancienne alliance et de nouvelle alliance pourraient donner à entendre qu'il s'agit de deux alliances successives. En réalité il s'agit d'une seule alliance, preparée, puis accomplie. Certes, l'accomplissement la renouvelle, mais ne la détruit pas.»

gab. Bossuet, dessen Einfluß so weitreichend war, rief von seiner Kanzel herab: «Ich höre, wie die Juden schreien: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder. Dorthin kommt es auch, du verfluchte Rasse. Du wirst mehr als erhört werden, denn dieses Blut wird dich bis zu deinen letzten Nachkommen verfolgen, bis der Herr, seiner Rache müde, am Ende der Welt deiner elenden Überreste gedenken wird.»[20] Das ist nicht mehr die Stimme des Propheten, der sein Volk anklagt und zugleich um Verzeihung für dieses Volk betet; es ist auch nicht die Stimme des Theologen, der die Worte der Heiligen Schrift wägt, um sie in ihrer vollen Bedeutung zu erfassen. Die Eingebung, die diese merkwürdige Bibelauslegung veranlaßt hat, entspringt einer anderen Quelle, die eine lange Geschichte hat. In ihr verborgen liegt ein heidnischer, ein unerlöster Haß, und eine Gesinnung, die weder mit dem Evangelium noch mit dem Christentum etwas gemein hat.

Prediger und Autoren haben sich auf Grund der Kommentare zu Matthäus 27, 25, in Betrachtungen ergangen, wie verworfen das jüdische Volk sei, wie der selbst herabbeschworene Fluch auf ihm laste und welche Formen die göttliche Rache nehmen werde. Bossuet verkündet weiter von seiner Kanzel: «Dem geheimen Ratschluß Gottes zufolge existieren die Juden noch als Vertriebene und Gefangene unter den Völkern; aber sie tragen die Merkmale ihrer Verwerfung, sie sind offensichtlich herabgekommen; verbannt aus dem verheißenen Land, besitzen sie kein Ackerland, sind sie versklavt, entehrt und unfrei, wo immer sie hinkommen, und man sieht ihnen nicht mehr an, daß sie ein Volk sind.» Dann heißt es weiter: «Gott erhält die Juden am Leben, um ein dauerndes Exempel seiner Rache zu statuieren.»[21] Leider bildet diese Stelle keine Ausnahme, denn christliche Schriften sind voll von Erwägungen über die göttliche Verfluchung des jüdischen Volkes, seine Verwerfung am Ende der Welt und darüber, wie Gott sich immer wieder und in neuer Weise an ihnen rächen wird.

Die oben erwähnte Stelle aus Bossuet steht mit der Heiligen Schrift nicht in Einklang, denn wir lesen nirgends im Neuen Testament, keinesfalls bei Matthäus, daß Israel verworfen worden ist.

[20] Der Satz steht in Lovsky, *Antisémitisme et...*, S. 196.
[21] Ebd. S. 196.

Paulus sagt ausdrücklich, daß Gott sein Volk nicht verworfen hat (vgl. Röm 11, 2). Aber das erstaunliche an der Stelle ist, daß Bossuet als Beweis der Verwerfung die Versklavung, Verfolgung und die Ungerechtigkeiten nennt, die die Juden im Laufe der Jahrhunderte zu erdulden hatten, ganz als ob das Leiden notwendigerweise ein Zeichen dafür sei, daß man verworfen worden ist. Leiden, Unterdrückung und Mißerfolg sind Merkmale die, wie das Neue Testament berichtet, ebenso dem Menschensohn anhaften, der «nicht hat, wohin er sein Haupt legt», wie auch allen anderen, die dem Meister nachfolgen. Nach dem Evangelium zu schließen, führt der Sieg des Glaubens über die Welt nicht unbedingt zu irdischem Erfolg. Wenn Christen sich einbilden, daß der Glaube der Kirche an den Endsieg Jesu in einem sichtbaren Nimbus von Ehre und irdischer Gewalt versinnbildlicht werden muß, dann werden sie erwarten, daß die Blindheit der Synagoge in einer von Menschen auferlegten Unterdrückung und Verachtung ausgedrückt wird. Wenn wir jedoch, entsprechend der echten christlichen Einstellung, glauben, daß der Sieg Christi einer diese Welt überragenden Ordnung angehört und sich nicht an dem Erfolg messen läßt, den die Kirche bei den Menschen hat, dann werden wir nicht der Versuchung verfallen, das geistige Versagen der Synagoge als Maßstab für die an ihr verübten Ungerechtigkeiten zu nehmen. So kann man an der Einstellung der Christen dem jüdischen Schicksal gegenüber erkennen, wie sie selbst zum Reiche Gottes stehen.

Was also bedeutet die Stelle Matthäus 27, 25? Sogar heutzutage gibt es Kommentare, die von einem Fluch sprechen, den das jüdische Volk auf sich herabgeschworen hat, einem Fluch, der seiner unseligen Geschichte zugrunde liegt und sie erklärt. Die Echter Bibel behauptet, daß das Volk die Verantwortung, die «Pilatus abzulehnen sucht», willig auf sich und seine Kinder nimmt und fährt dann mit prophetischer Gebärde fort: «Und diese Blutschuld lastet auf ihm, nicht nur bis zur Zerstörung Jerusalems, sondern bis zu dem Tage, an dem es endlich zum Glauben an seinen Messias finden wird.» In mehr volkstümlichen Darstellungen finden wir, daß die ganzen düsteren Blätter der jüdischen Geschichte, einschließlich der Verfolgungen und Pogroms, unausgesprochen in der prophetischen Bedeutung des zornigen Volksgeschreies mit einbegriffen

sind. Ein anonymer deutscher Autor hat in einem Aufsatz, den er «Das Blut kommt zurück» nennt, und der in einer Sammlung katholischer Aufsätze über das jüdische Problem erschienen ist, ein absurdes Beispiel einer solchen mythen-erzeugenden Theologie geliefert. Der Autor spricht von dem Mysterium Israels als von einem «blutigen Mysterium[22]» und schreibt: «Es kam vielleicht Israel nicht zu, seinen Gott nicht zu töten, nachdem es ihn verleugnet hatte; da aber Blut in geheimnisvoller Weise wiederum Blut fordert, kam es vielleicht auch nicht der christlichen Liebe zu, sich dafür einzusetzen, daß die Greueltaten der Pogroms auf der geheimnisvollen Waage des göttlichen Ratschlusses nicht die unerträglichen Greuel der Kreuzigung ausgleichen.» Das Evangelium gibt absolut keinen Anlaß zu solchen Vermutungen, denn wir haben bereits gesehen und werden wieder sehen, daß das Vergehen der Juden nicht in der Kreuzigung liegt, sondern in ihrem Unglauben und ihrer Weigerung, sich nach der Auferstehung des Herrn zum Glauben zu bekehren. Außerdem sind solche Vermutungen gefährlich, denn sie können Mitschuld an einem Verbrechen zeugen und allzu leicht zu einer Gesinnung und Überzeugung führen, derzufolge es zwar ungerecht ist, Juden zu verfolgen und zu töten, aber Israel dennoch die Strafe verdient hat. Der christliche Denker hat jedoch nicht das Recht, aus dem Unrecht, das christliche Völker irgendeiner Menschengruppe zufügen, andere Schlüsse zu ziehen, als die, daß dieses Unrecht gegen Gottes Wille verstößt und unterbleiben muß.

Manche heutige Autoren, die sich dessen bewußt sind, wieviel Mißbrauch mit Matthäus 27, 25 getrieben worden ist und wie schädlich der Einfluß dieser Meinungen auf die menschliche Gesellschaft gewesen ist, haben behauptet, daß man dem ungeduldigen Ausruf der wütenden Menge keinerlei theologische Wichtigkeit beilegen darf. In einer eingehenden Arbeit, die sich mit der Ungläubigkeit der Juden im Neuen Testament beschäftigt, werden «die lärmenden Volkselemente, die in den Straßen Jerusalems das große Wort führten[23]», nur beiläufig erwähnt. In einer anderen

[22] *Les Juifs*, collection «Présences», Paris 1937, S. 19. Die in diesem Band veröffentlichten Aufsätze sind gut und gerecht, und sogar der Artikel, dem wir den Satz entnommen haben, ist in der besten Absicht geschrieben.

[23] Charue, *L'incrédulité des Juifs...*, S. 179.

Arbeit heißt es: «Die Art, wie sich die Menge vor Pilatus benahm, war keineswegs der Ausdruck der *vox populi*. Die Evangelien erklären ganz deutlich, daß die Menge, die den Tod Jesu forderte, den *Priestern* hörig war...... Warum müssen wir also annehmen, daß diese Menge für das jüdische Volk bezeichnender war, als die Tausende von Gläubigen, die der Kirche beitraten?[24]» Diese Einstellung finden wir bei den meisten zeitgenössischen Autoren.

Und tatsächlich ist das die Auslegung, die wir auch in der Urkirche finden. Die christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte haben dem Geschrei der wütenden Massen gar keine Bedeutung beigelegt. In seinem einschlägigen Werk *Antisémitisme et Mystère d'Israel* widmet F. Lovsky dem Matthäusvers 27, 25 ein ganzes Kapitel und zeigt darin, daß die Auslegung, die in dem Volksgeschrei eine selbstgewählte Verfluchung und eine Prophezeiung künftiger Ereignisse sieht, keineswegs zur durchgehenden Überlieferung der Kirche gehört. Autoren der ersten drei Jahrhunderte, die *adversus Judaeos* schrieben, haben von dieser Stelle keinen Gebrauch gemacht, und seither ist die Überlieferung auch nicht durchwegs aufrecht erhalten worden. Wann immer Kirchenschriftsteller sich für die strenge Auslegung eingesetzt haben, haben sie es aus Gründen heimlicher Antipathie gegen die Juden getan, und diese Gründe hat Lovsky meisterhaft in seinem Buch analysiert.

Einige jüdische Gelehrte, die gesehen haben, wieviel Schaden solche christliche Erläuterungen anrichten, haben als Hypothese eine neue Auslegung des Schreies «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» vorgeschlagen, und die Lösung ist nicht uninteressant[25]. Sie haben die zahlreichen Stellen des Alten Testaments studiert, in denen erwähnt wird, daß das Blut über einen Menschen komme (siehe Jos 2, 17–19; 2 Sm 1, 3–16; 3, 29; 14, 19; 3 Kön 2, 29–33; 36–37; Jr 51, 35; Ez 18, 10–20; 33, 3–8), und sind zum Schluß gelangt, daß der Ausdruck «sein Blut komme über *sein* Haupt» bedeute, daß der Angeklagte schuldig sei und Strafe verdiene, während der Ausdruck «sein Blut komme über *unsere* Häupter» bedeute, daß der Betreffende unschuldig sei, daß er nicht be-

[24] Jocz, *The Jewish People...*, S. 3.

[25] Eine Darstellung dieser Theorie mit Hinweisen auf ihre Verfechter ist im *Freiburger Rundbrief* 10 (1957/58), S. 59–61, zu finden.

straft werden solle und daß jeder, der ihm etwas antut, Gottes Zorn entfachen werde. Entsprechend der Analyse des Sprachgebrauches setze sich die jüdische Volksmenge mit ihrem Schrei «sein Blut komme über *uns* und *unsere* Kinder» in Wirklichkeit für Jesus ein, erkläre ihn für unschuldig und wolle seine Verurteilung verhindern, damit die Schuld nicht auf sie falle. Hätten die Volksscharen zur Verurteilung Jesu drängen wollen, hätten sie gerufen «sein Blut komme über sein Haupt», das hätte geheißen: dieser Mensch ist schuldig und verdient den Tod. Vom Standpunkt des Sprachgebrauches gesehen, ist diese ungewöhnliche Auslegung nicht unmöglich, ja nicht einmal unwahrscheinlich; was sie aber sofort unanwendbar macht, ist der Zusammenhang, in dem die Stelle im Evangelium steht und aus dem hervorgeht, daß sich das Rufen der Massen gegen Jesus wendete. Die Analyse des Sprachgebrauches der alttestamentarischen Stellen, auf der die obige Auslegung basiert, ist zu systematisch, denn die betreffenden Ausdrücke sind dort nicht eindeutig definiert.

Wenn man Parallelen aus der ganzen jüdischen Literatur heranzieht, wie Strack es in seinem berühmten Kommentar zum Neuen Testament mit dem Talmud und Midrasch tut, dann bedeutet Matthäus 27, 25 einfach, daß wir selbst und unsere Kinder für die Verurteilung verantwortlich sein werden und, sollte er ungerecht verurteilt werden, sind wir es, die daran schuld sind. Den Ausruf so auszulegen, als wäre die versammelte Menge von der Unschuld Jesu zwar überzeugt gewesen, hätte aber dennoch beschlossen, daß er sterben müsse und sei bereit gewesen, wie ein Mann für dieses mit vollem Wissen beschlossene Urteil zu leiden, ist unvereinbar mit dem Eindruck, den Matthäus erweckt und steht in direktem Widerspruch zur Apg. 3, 17. (vgl. 1 Kor 2, 8), wo es heißt, daß die Bevölkerung aus Unwissenheit heraus handelte. Wie immer es auch um die Unwissenheit der Menge und ihrer Führer gestanden haben mag, war gerade sie es, die das Volk daran hinderte, zu glauben und in Jesus den unschuldigen Knecht Gottes und göttlichen Boten, geschweige denn den All-Heiligen Gott selber zu erkennen. Die Menge übernahm die Verantwortung für die Verurteilung Jesu, weil sie überzeugt war (wenn auch die Führer an dieser dennoch schuldhaften Überzeugung schuld waren), daß Jesus schuldig sei;

sie waren so sicher, daß Jesus sich gegen das Gesetz vergangen hatte, daß sie bereit waren, Pilatus ihr scheinbar gutes Gewissen als eine Sicherstellung anzubieten. Ganz offensichtlich ist demnach der Sinn des Ausrufes der: sollte das Todesurteil ungerecht sein, trifft uns die Schuld, und in diesem Sinn versteht auch der gewöhnliche Leser die Stelle[26].

Tatsache ist, daß der Vers so klar und einfach ist, daß die vielen Erläuterungen aus Büchern und Predigten ihn bloß verwischt haben. Entgegen der Absicht des Matthäus ist ihm eine solche Wichtigkeit und prophetische Bedeutung unterschoben worden, daß es nach all diesen Jahrhunderten schwer ist, sich ihrer zu entledigen. Dieser Vers wird Juden wie Christen noch eine geraume Zeit Verlegenheit bereiten, und zwar den Juden, weil sie irrigerweise annehmen, daß die Kirche darin die Rechtfertigung für ihr antisemitisches Verhalten sieht, und den Christen, weil es sie daran erinnert, daß die Christenheit mit an der Animosität gegen Juden schuldig ist. Aus dem Zusammenhang des Evangeliums geht aber nicht hervor, daß die Selbstverwünschungen der aufgehetzten Menge mehr Wirkung vor Gott hatten, als die Meineide des Petrus, der fluchte und schwor, daß er Jesus nicht kenne (vgl. 26, 74). Gott hörte auf den einen zornigen Schwur ebensowenig wie auf den anderen. Jesus Christus erwirkte durch seinen Tod und seine Auferstehung, daß Gott der ganzen Welt verzieh, und ebenso wie der auferstandene Christus seinen Aposteln vergab, die davongelaufen waren, und ihnen sagte, sie mögen sich nicht fürchten (28, 10), so brachte er dem Volke, das ihn abgelehnt hatte und der Menge, die seinen Tod durchgesetzt hatte, die Botschaft göttlicher Vergebung (Apg. 10, 42–43).

Wir dürfen aber andrerseits dem Vers nicht seine Bedeutung nehmen oder sie unterschätzen. Matthäus findet, daß er doch wichtig ist, denn während er im Verlauf des gesamten Berichtes von Führern und Volksscharen spricht, ist es hier zum erstenmal das ganze Volk ὁ λ αὸς ja sogar πᾶς ὁ λαὸς, das zornig schreit, ein Ausdruck der nur noch zweimal im Evangelium vorkommt (1, 21; 4, 23). Aus der Menge wird plötzlich «das Volk», weil es durch seine Stellungnahme eine Rolle auf sich nimmt, welche Israel, genauer

[26] Journet, *The Bridge* II. S. 61.

gesagt die führenden Gruppen Israels, also Jerusalem, in früheren Zeiten oft gespielt haben. Matthäus 27, 25 verweist wörtlich auf die Anklage, die Jesus in der verdammenden Rede des dreiundzwanzigsten Kapitels gegen die geistlichen Führer Israels vorgebracht hat und die am Schluß ganz Jerusalem umfaßt. Jesus beschuldigt die Bevölkerung, daß sie sich gegen die Propheten gestellt, sie verfolgt und ermordet habe (23, 29–31) und sagt voraus, daß über sie «all das gerechte Blut kommen werde, das auf Erden vergossen wurde» (23, 35). Das Geschrei bei Matthäus 27, 25 reiht die Verurteilung Jesu an diese Morde an, denn durch sie hat das Volk von Jerusalem das Maß seiner Väter voll gemacht (23, 32), und die furchtbaren Voraussagen Jesu werden an ihnen vollstreckt werden. «Wahrlich, ich sage euch: dies alles wird über dieses Geschlecht kommen» (23, 36). So kündigt Jesus schon für seine Generation die Züchtigung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels an, die das Versagen des Judentums anzeigt, das blind ist für seine Erfüllung.

Deshalb können wir den Schluß ziehen, daß Matthäus den Satz «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» nicht als Prophezeiung ansieht, daß er aber damit auf einen prophetischen Ausspruch Jesu anspielt, der den Untergang der Heiligen Stadt voraussagt. Die Volksmenge bekannte sich mit diesem Schrei dazu, daß Jesus in ihren Augen schuldig sei und den Tod verdiene, aber der Evangelist erkannte daraus, daß dieses törichte und haltlose Nachgeben des Volkes das letzte Glied in der Kette der Treulosigkeiten war, die sich Jerusalem hatte zuschulden kommen lassen. Zwar werden die Volksscharen bestraft werden, ihre heilige Stadt wird zerstört werden, aber in diese oder eine andere Stelle bei Matthäus die Lehre hineinzulesen, daß eine solche Strafe von langer Dauer sein wird, das wäre unberechtigt, irrig und ungerecht.

Noch eines muß gesagt werden, bevor wir die vor Pilatus versammelte Volksmenge verlassen können. Es ist manchmal geleugnet worden, daß Matthäus 27, 25 der Geschichte entspricht. Einige jüdische wie nichtjüdische liberale Forscher haben bezweifelt, daß die Stellen historisch wahrheitsgetreu sind, in denen ein Pilatus beschrieben wird, der, von Gewissensbissen geplagt, bereit ist, sich in der Entscheidung seiner Rechtssprüche von den Launen des

Volkes bestimmen zu lassen. Sie sagen, das sei nicht der berüchtigte Pilatus, den sie aus der Geschichte kennen. In einem Brief an den Kaiser Caligula wirft Herodes Agrippa I., dem Landpfleger von Judäa vor, er habe «Gewalttätigkeiten, Plünderungen, Mißbräuche, Herausforderungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Verhör, unaufhörliche und unglaubliche Grausamkeiten» begangen, und andere Verfasser der Antike schmücken dieses Bild noch weiter aus. Jede Einleitung zum Neuen Testament berichtet darüber. Pilatus war jedenfalls der übelste Landpfleger von Judäa. Wie kann nun dieser Pilatus, von dem Lukas berichtet, er hätte im Tempel opfernde Galiläer niederhauen lassen, sich plötzlich in einen sanften, zögernden und gerechtigkeitsliebenden Mann verwandeln, der die Zustimmung des Volkes benötigt, um zu einem Entschluß zu kommen? Ein Pilatus, der von Mitleid für einen jüdischen Aufrührer erfüllt ist? Das ist eine Verzerrung der Geschichte, sagen diese Autoren, eine Zugabe, die erfunden worden ist, um die Römer von dem Verbrechen der Kreuzigung freizusprechen und die Schuld des jüdischen Volkes ärger zu machen – kurz eine antisemitische Einschiebung.

Wie ist diese Frage zu lösen? Es gibt viele Vorschläge, aber meiner Meinung nach begründet nur die folgende Erläuterung den erstaunlichen Umschwung im Benehmen des Pilatus[27].

Die Karriere des Pontius Pilatus stand und fiel mit dem Auf- und Abstieg des ehrgeizigen und bösen Sejan, dem einflußreichen Freund des Kaisers Tiberius. Man wußte von Sejan, daß er die Juden leidenschaftlich haßte, und ein Autor der Antike berichtet, daß er ungestüm verlangte, man solle die Juden ausrotten «*universam gentem Judaeorum deperdendam exposcebat*». Als Tiberius sich im Jahre 26 n.Ch. aus der Hauptstadt zurückzog, tat Sejan, als sei er nun der unbestrittene Herrscher des Reiches. Im selben Jahr sandte er einen neuen Landpfleger, den römischen Adeligen Pontius Pilatus nach Judäa, der im Laufe seiner Regierung eine Reihe furchtbarster Verbrechen begehen sollte. Im Jahre 30, als Sejan eine großangelegte Aktion gegen die Juden vorbereitete, zog Pilatus, dem Befehl seines Beschützers gehorchend, in Jerusalem die Zügel

[27] Wir folgen darin den Erklärungen, die Stauffer in *Jerusalem und Rom*, S. 16 bis 18, gegeben hat.

fester an, indem er die Juden noch ärger herausforderte, ihnen Vorrechte entzog und unerhörte Mordtaten verüben ließ. Dann, am 18. Oktober 31, wendete sich plötzlich das Blatt. Dem Kaiser war das Tun und Lassen seines einstigen Vertrauten Sejan verdächtig geworden, er ließ ihn festnehmen, verhören und hinrichten, und plötzlich erwachte in Rom Mißtrauen und Verdacht gegen Sejans einstige Freunde. Viele von ihnen wurden vor das kaiserliche Gericht berufen und zum Tode verurteilt. Auch Pilatus muß nicht nur für seine Stellung, sondern auch für sein Leben gebangt haben. Ein Befehl, die Maßnahmen gegen die Juden einzustellen, erging an die Gouverneure der Provinzen. Bald nach diesem politischen Umschwung geschah es, daß Jesus dem römischen Landpfleger vorgeführt wurde, und es ist mehr als verständlich, daß Pilatus bei der Handhabung dieses Falles alles tat, um eine Klage der Juden in Rom zu vermeiden und sich außerdem in acht nahm, daß nicht durch neuerliche Gewalttätigkeiten und Ungerechtigkeiten ein Verdacht gegen ihn, das Werkzeug des Sejan, aufkommen solle. Wenn es stimmt, daß Jesus nach dem 18. Oktober 31 verhaftet wurde, wofür vieles spricht, dann ist es gar nicht merkwürdig, daß sich Pilatus beim Verhör so betrug, und wir haben keine Veranlassung, an der geschichtlichen Wahrheit des Evangeliumsberichtes zu zweifeln.

DRITTES KAPITEL

DAS EVANGELIUM NACH LUKAS

Im Vorwort zu seinem Evangelium teilt uns Lukas mit, daß er die bereits bestehenden Berichte kennt, die sich auf das in unserer Mitte vollzogene Heilsgeschehen beziehen, und daß er beabsichtigt, sich zuerst selbst über das zu unterrichten, was vorgegangen ist und dann die Geschehnisse wohlgeordnet niederzuschreiben (1, 1–4). Lukas hat viele Quellen benützt und, obwohl er zweifellos einen ihm eigenen Standpunkt hat und den größeren Teil seines Werkes in seinem eigenen Stil formuliert, hat er doch gelegentlich bloß aufgezeichnet, was er aus anderen Schriften zusammengetragen hat. Aus Achtung vor bestimmten überlieferten Berichten und kirchlichen Bräuchen hat er Abschnitte und Stellen in sein Evangelium eingebaut, die auf den ersten Blick ihre verschiedenartige Herkunft verraten. Das deutlichste Beispiel eines solchen Abschnittes, in dem Lukas als Herausgeber und nicht als Autor fungiert, ist der Bericht der Geburt und Kindheit Jesu (Kap. 1 und 2), der offenbar aus einer, in einer judenchristlichen Gemeinde erhaltenen, alten aramäischen Quelle stammt. Und so gibt es noch andere derartige Beispiele.

Wir müssen uns daher nicht wundern, wenn das Lukasevangelium, soweit es sich um unser Thema, also die Rolle Israels in der Heilsgeschichte handelt, Lehren wiedergibt, aus denen verschiedene Standpunkte und Einstellungen ersichtlich werden. Einerseits begegnen wir in den ersten zwei Kapiteln einem heiligen Israel, das auf die Ankunft des Himmelreiches wartet und den Knaben Jesus als den von Gott gesandten verheißenen Heiland begrüßt. Das Kind soll «ein Licht... der Heiden und der Ruhm deines Volkes Israel» sein (2, 32). Andrerseits scheint die Herrlichkeit Israels vergessen zu sein, wenn wir in einem anderen Zusammenhang erfahren, daß «Jerusalem von den Heiden zertreten bleiben wird, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind» (21, 24). Lukas bringt Parallelstellen zu Matthäus, die das eschatologische Himmelreich ankünden, das mit der Auferstehung Jesu beginnen soll und in Glorie und gött-

lichem Gericht seiner Vollendung entgegengeht, und gleichzeitig lesen wir, daß «der Herr noch lange ausbleibt» (12, 45) und daß das allen Völkern dargebotene Gottesreich der «Buße und Vergebung der Sünden» gilt (24, 47). Das Reich Gottes hat also Geschichte und kennt eine Entwicklung. Über diesen Gesichtspunkt wird Lukas in der Apostelgeschichte, der *kerygmatischen* Geschichte der Urkirche, weiteres zu sagen haben.

Man hat Lukas beschuldigt, daß er inkonsequent sei; ja, eine ganze Reihe von protestantischen Exegeten werfen ihm vor, er habe sich von der ursprünglichen Botschaft, daß das Gottesreich im auferstandenen Christus anwesend sei, abgewendet, habe das Christusereignis enteschatologisiert und historisiert und habe es einem neuen Gesetz untergeordnet[1]. Sie erwägen sogar die Frage, ob die Schriften des Lukas noch Ausdruck der echten, apostolischen Zeugnisse sind oder ob sie vielleicht nicht genügend kritisch betrachtet wurden, bevor man sie in den Kanon des Schrifttums aufnahm[2].

Der Katholik denkt hier anders. Ohne zu zweifeln, läßt er das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte als einen Teil der Heiligen Schrift und daher als das Wort Gottes gelten, das die Kirche empfangen hat. Sollte der gegenwärtige Text sogar gewisse, aus verschiedenen frühzeitlichen Überlieferungen stammende und zeitlich verschiedene Schriften enthalten, glaubt der Katholik daran, daß die endgültige Redaktion des Evangeliums, ob Lukas sie nun durchgeführt hat oder auch nicht, unter der Eingebung des Heiligen Geistes erfolgt ist und die Botschaft Gottes an die Menschen darstellt. Wenn das Evangelium widersprechende Strömungen enthält, müssen sie wie Spannungen oder Kontraste angesehen werden, die die Einheit seiner Lehre nicht zerstören, sondern bereichern. Insbesondere sind wir davon überzeugt, daß beide Gesichtspunkte, das gegenwärtige *eschaton* und die Kirche in der *Zeit* ein Teil der christlichen Offenbarung sind. Das *eschaton* ist den Menschen im auferstandenen Christus dargeboten und Kirche ist in der *Zeit*, weil Gott über seiner auserwählten Gemeinschaft herrscht,

[1] «Lukas enteschatologisiert das Christusereignis und die christliche Existenz; er historisiert beides!» Diesen Satz von Vielhammer bringt Goppelt in *Christentum...*, S. 227, mit anderen Hinweisen.

[2] Ebd. S. 148 mit Hinweisen.

um die Welt auf sein Reich vorzubereiten. Was den Katholiken anbelangt, ist beides wahr, sowohl daß das Gottesreich gekommen ist, als daß es im Kommen begriffen ist, und aus dieser Spannung entsteht die der Kirche zugemessene Zeit.

Wir werden also das Lukasevangelium als eine theologische Einheit betrachten, dessen Botschaft verkündet wurde, damit wir sie vernehmen. Um zu bestimmen, in welchem Verhältnis das jüdische Volk zur Gemeinschaft seines Heilands stand, werden wir nicht alle Stellen untersuchen, die sich darauf beziehen, weil sehr viele von ihnen Parallelstellen zum ersten Evangelium sind, sondern werden unser Kapitel über Matthäus als Voraussetzung nehmen und im Folgenden lediglich auf den Unterschied zwischen der Stellungnahme des Lukas und der des jüdischen Evangelisten hinweisen. Dann werden wir die Stellungnahme des Lukas an Hand von zwei Hauptthemen beleuchten, dessen eines besagt, daß die grundsätzliche Spaltung in der Menschheit zwischen Stolzen und Demütigen verläuft und daß, zweitens, die Ereignisse, die zur Erlösung der Menschheit führen sollten, ihren Höhepunkt in Jerusalem erreichten. Zuletzt werden wir uns fragen, welche Rolle, nach den synoptischen Evangelien zu schließen, dem jüdischen Volk nach Christus zukommt.

Die Spaltung zwischen Stolzen und Demütigen

Unter allen Evangelisten behauptet Lukas mit dem größten Nachdruck, daß Jesus gekommen ist, um die Hoffnung des *damaligen* jüdischen Volkes zu erfüllen und daß inmitten Israels heilige Männer lebten, die bereit waren, ihn zu empfangen. Diese Botschaft kommt vor allem in den ersten zwei Kapiteln, aber auch im späteren Verlauf des Evangeliums, wie zum Beispiel im Bericht über das Erscheinen Jesu am Weg nach Emmaus (24, 13–35), zum Ausdruck. In diesen Kapiteln begegnen wir Menschen, die, aus dem Geist der Propheten und der Psalmen geformt, bereit sind, an Hand der Zeichen, die Gott ihnen gibt, zu glauben, daß die Erfüllung der alten Verheißungen bevorstehe. Jesus soll ihr König sein. Die Verkündigung des Engels lautet: «Gott der Herr, wird ihm (Jesus) den Thron seines Vaters David geben und er wird über das Haus

Jakobs herrschen ewiglich, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein» (1, 32–33). Er wird eine Freude sein, die «dem ganzen Volk zuteil wird» (2, 10). Erfüllt vom Heiligen Geist, lobpreist Zacharias den Gott des Erbarmens, der «seinem Volk Erlösung bereitet hat» (1, 68), «um uns Rettung zu schaffen von unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen» (1, 71).

Nichts könnte jüdischer sein als die zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums, die die Hoffnung Israels, des «Gottesvolkes» in den Worten des Psalmisten hervorheben, während sie das Weltumfassende des Gottesreiches nur beiläufig, in den Worten des Jesaia, erwähnen. Jesus soll «zum Ruhme seines Volkes Israel, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden» sein (2, 32). Ein Kampf ist vorausgesehen, ja der Heilige Geist kündigt sogar an, daß sich im jüdischen Volk ein Spalt auftun wird: «Siehe, dieser ist bestimmt zum Fallen und zum Aufstehen für viele in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen wird» (2, 34), aber das Ausmaß dieses Konfliktes ist in keiner Weise vorauszusehen. Vom Täufer wird gesagt, er werde «viele von den Kindern Israels zum Herrn, ihrem Gott bekehren und... so dem Herrn ein wohlbereitetes Volk rüsten» (1, 16–17). Die beiden ersten Kapitel stehen im Zeichen der Freude, daß Gott mit seinem auserwählten Volk so barmherzig verfahren ist und daß die eintretenden Ereignisse Israel den Frieden bringen werden, der ihm von altersher verheißen war. Gott hat Israel, seinen Knecht, beschützt, «eingedenk seines Erbarmens, wie er zu unseren Vätern gesprochen hat, für Abraham und seinen Samen in Ewigkeit» (1, 54–55).

Lukas erblickt in den Juden, die in der Hoffnung auf den kommenden Erlöser leben, das wahre Israel, während er die Pharisäer und andere jüdische Führer nicht als Volksvertreter ansieht[3]. Sie stellt er, nicht wie Matthäus, als die Hüter des Gesetzes und die Verkörperung der alten Ordnung hin, sondern eher als typische

[3] Lukas unterscheidet ebenso streng wie Markus und Matthäus zwischen der Art, in der einerseits die Menge und andrerseits die Tempelpriesterschaft auf Jesus reagiert haben. Sein Erfolg und seine Beliebtheit beim Volk werden hervorgehoben in: 4, 15; 4, 31–32; 4, 36–37; 4, 42; 5, 1; 5, 15; 5, 26; 6, 19; 7, 16–17; 8, 40; 9, 11; 9, 37; 9, 44; 11, 15; 12, 1; 13, 17; 18, 43; 19, 3; 19, 43; 21, 38. Eine bemerkenswerte Ausnahme macht Lukas in 4, 16–30, worüber wir auf S. 121 f. sprechen werden.

Beispiele egoistischer, scheinheiliger und habsüchtiger Menschen. Die Pharisäer sind «geldgierig (16, 14), eitel und ehrgeizig» (11, 43; 20, 46), aber am ärgsten ist es, daß sie sich selbst als Gerechte hinstellen (16, 15; 18, 11). Der wirkliche Grund, warum sie Jesus Widerstand leisten, ist nicht der, daß sie dem Gesetz und der rabbinischen Überlieferung so treu anhängen, sondern hinter allem, was sie an Jesus auszusetzen haben, verbergen sich mehr allgemein verbreitete menschliche Laster. Nur sie selbst sahen nicht, wie schlecht sie ihre eigene Bosheit und ihren Egoismus unter dem Mäntelchen der Gesetzmäßigkeiten verhehlten. Sie widersetzten sich Jesus, weil er gut, einfach und arm war, weil ihre angebliche Erhabenheit keinen Eindruck auf ihn machte und er es vorzog, mit dem Volk, ja sogar mit den von der Gesellschaft verachteten Menschen beisammen zu sein.

Nicht die jüdischen Führer, sondern einfache Menschen wie Maria und Josef, Elisabeth und Zacharias, der gerechte Simeon und die Prophetin Anna, die Schäfer, die Jünger von Emmaus und all die Menschen, die Jesus zuströmten, wo immer er auch lehrte, vertraten das wahre Israel. In ihnen allen sah Lukas das gleiche Merkmal, das Harren auf das Gottesreich (2, 25; 2, 38; 23, 51), das ihm für das wahre Israel charakteristisch erschien. Sie warteten und sehnten sich nach dem Messias. Dieser Menschengruppe gehörten keineswegs nur die armen Klassen ohne Rang und Namen oder die Zöllner an, von denen man allgemein wußte, daß sie Jesus kannten; nein, Menschen aus allen Teilen und Parteien des jüdischen Volkes gehörten ihr an, so der aus priesterlicher Familie stammende Zacharias, so Josef von Aramathia, ein reicher Mann und wahrscheinlich ein Sadduzäer und so auch Pharisäer; bei ihnen verkehrte Jesus (7, 36; 11, 37; 13, 31) und erkannte, daß es auch in ihrer Partei solche gab, die das Gottesreich liebten (10, 28).

Lukas erblickt im Kampf zwischen Gottesfreunden und Gottesfeinden weder einen Konflikt zwischen Juden und Heiden, der ja im Neuen Testament nirgends zu finden ist, noch, wie Matthäus, einen Konflikt zwischen Priestern und Volk. Die große Scheidungsfront zwischen Freunden und Feinden, die sich durch sein ganzes Evangelium zieht, wird gleich im ersten Kapitel deutlich ausgesprochen: «Herrscher hat er von ihren Thronen gestürzt und Niedrige erhöht.

Hungernde hat er mit Gütern erfüllt und Reiche gehen lassen mit leeren Händen» (1, 52–53). Gott liebt die Armen und Verachteten und verwirft die Mächtigen und Stolzen, die auf ihre eigene Stellung vertrauen. Was in den Augen der Menschen erhaben ist, ist «vor Gott ein Greuel» (16, 15).

Darin erblickt Lukas den Zwiespalt, der die menschliche Familie von Grund auf entzweit. Unsere Beziehungen zu Gott werden nicht davon bestimmt, ob wir zu Jerusalem gehören oder außerhalb stehen, ob wir das Gesetz wahren oder es vernachlässigen; vielmehr bildet das jüdische Volk den Hintergrund zu einem Weltereignis, in das Gott eingreift, um die Demütigen zu erlösen und die Stolzen zu verderben. Matthäus stellt die Seligpreisung der Heiligen den Wehrufen über die Schriftgelehrten und Pharisäer gegenüber, während Lukas die selig Gepriesenen denen gegenüberstellt, die verurteilt werden, weil sie in ihrem eigenen kleinlichen Leben aufgehen: «Wehe euch Reichen!... wehe euch, die ihr jetzt satt seid... denn ihr habt schon euren Trost» (6, 24–25).

Die Reichen und Satten können die Botschaft des Gottesreiches nicht verstehen. Sie «ist vor Weisen und Klugen verborgen» und «den Kleinen offenbart» (10, 21). Keiner, der auf sich selbst vertraut und dank seiner Stellung im Leben, seines Rufes oder seiner gesellschaftlichen Funktion, ja sogar dank seiner Bemühungen, das Gesetz Gottes zu befolgen, sich in Sicherheit wiegt und wähnt, gerechtfertigt zu sein, kann in das Reich Gottes eingehen. «Denn jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden» (14, 11).

Das Lukasevangelium stellt eine Lehre in den Mittelpunkt, die sich aus der Unterscheidung zwischen Stolzen und Demütigen entwickelt und den Kontrast zwischen Gerechten und Sündern herausbringt. Das Evangelium betont mit großem Nachdruck die Liebe, die Jesus für Sünder und für Menschen hatte, deren Lebensweise sie außerhalb der anerkannten sittlichen Norm stellte. So ging der Herr bei Zöllnern und Sündern ein und aus und forderte dadurch die Kritik der Pharisäer und sogar des Volkes heraus (5, 30; 15, 1–2; 19, 7). Er vergab die Sünden der Menschheit ohne den einzelnen zu verurteilen, ohne den leisesten Anflug von Herablassung und ohne ihnen im geringsten ihre vergangenen Sünden nachzu-

tragen (7, 36–50). Trotzdem anerkannte Jesus die Unterscheidung zwischen Gerechten und Sündern im Sinne, wie die Schrift sie überliefert[4], wo es heißt, daß die Gerechten diejenigen sind, die ernstlich versuchen, das Gesetz Gottes zu befolgen und die Sünder diejenigen, die grundsätzlich die göttlichen Sittenvorschriften außer acht lassen. Deshalb, wenn sich Jesus mit Sündern abgab, tat er es als ihr Arzt und nicht, weil er ihre Gesellschaft suchte. «Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zur Buße zu rufen, sondern Sünder» (5, 31–32). Das Evangelium lehrt, daß Gott die Sünder liebt und sie sogar dann liebt und ihr Heil bereitet, wenn sie nichts mit ihm zu tun haben wollen. Ihretwillen ist Jesus in die Welt gekommen, für sie hat er gelitten, um «zu suchen und zu retten, was verloren war» (19, 10). Das fünfzehnte Kapitel enthält drei Gleichnisse, die des guten Hirten, der verlorenen Drachme und des verlorenen Sohnes, in denen Jesus verkündet, daß Gott in seinem Erbarmen die Sünder nicht nur zu sich ruft, sondern ihnen nachgeht und sie sucht. Der Stoff für dieses fünfzehnte Kapitel ist fast nur bei Lukas zu finden. Die Gleichnisse lehren alle dasselbe: Im Herzen Gottes wird mehr Freude sein über einen Sünder, der Buße tut, als über die Gerechten, die der Buße nicht bedürfen (vgl. 15, 7.10.32).

Wer sind die «Gerechten», von denen diese Stellen handeln? Sind es die Scheinheiligen, die ironischerweise gerecht genannt werden, weil die öffentliche Meinung sie dafür hält, oder sind Menschen damit gemeint, die keine Selbsterkenntnis haben und zu blind sind, um ihre eigenen Fehler zu sehen? Nein, Jesus sieht in den «Gerechten» wirklich Menschen, die das göttliche Gesetz befolgen, die fromm und sittenrein sind, die aber in *einer* Beziehung gründlich versagen; sie verlassen sich nämlich in der Ausübung ihrer Tugend auf ihre eigene Kraft. Die Gerechten sind die Selbstherrlichen, die wissen, daß sie das göttliche Gebot befolgen und die, weil sie sich einbilden, es aus eigener Kraft zu tun, die anderen verachten, die das Gesetz nicht befolgen. Der Pharisäer, der im Tempel betete, über den Jesus sagte, er werde nicht gerechtfertigt sein (18, 9–14),

[4] Das zeigt sich ganz deutlich in 6, 32–34, wo Lukas von Sündern, also Menschen, die nicht danach streben, Gott zu gefallen, im Gegensatz zu den Selbstgefälligen spricht.

war wirklich ein anständiger, rechtschaffener Mensch, und wir haben keine Ursache, anzunehmen, daß er bloß nach außen hin tugendhaft erscheinen wollte. Aber vor Gott versagte er auf furchtbare Weise, als er seine Güte sich selbst zuschrieb. Der gerechte Mensch hat es nicht nötig, in seiner äußeren Lebensweise bekehrt zu werden, sondern was ihm nottut, ist die Gabe der Demut und die Erkenntnis, daß Gott allein gut ist und er derjenige ist, der in seinen Kindern Heiligkeit erzeugt.

Der wahre Wert des gerechten Menschen zeigt sich in seiner Einstellung zum Sünder. Die Demut, die er braucht, um gerechtfertigt zu sein, wird sich in der Art ausdrücken, wie er reagiert, wenn Gott den in letzter Stunde zurückkehrenden Sünder willkommen heißt: denn ist der Gerechte wahrhaft demütig, so wird er sich darüber freuen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn bringt diese Lehre aufs Eindringlichste heraus. Der ältere Sohn hatte seinem Vater viele Jahre gedient und niemals eines seiner Gebote übertreten, aber in seiner Selbstherrlichkeit ärgerte er sich über den freudigen Empfang, der seinem unwürdigen Bruder bereitet wurde. Sein Vater versuchte, es ihm zu erklären: Mein Sohn, du bist immer bei mir und alles, was mir gehört, gehört auch dir, aber jetzt müssen wir uns freuen, weil dein Bruder, der verloren war, wiedergefunden ist. Der ältere Sohn hatte es nicht nötig, sein Leben umzugestalten, denn es war vorbildlich; alles, was man von ihm forderte, war, daß er zum Festmahl kommen und an der Freude ob des zurückgekehrten Sünders teilnehmen solle. Das Gleichnis lehrt daher folgendes: während der Sünder von seinen Gewohnheiten bekehrt werden muß, um Gott zu finden, wird der Gerechte erlöst werden, wenn er sich mit dem geretteten Sünder vereint[5].

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt uns, wie es um den pharisäischen Geist stand. Durch ihren Kastenstolz, ihre Weigerung, Außenstehende, Sünder, Mißachtete und Arme an der göttlichen Gunst teilnehmen zu lassen, offenbarten die Pharisäer deutlich, wie hoch sie ihre eigene Tugend einschätzten; demnach waren sie nicht imstande, die Botschaft zu verstehen, die besagt, daß die Menschen nicht aus eigenem Gerechtigkeit vor Gott erwerben kön-

[5] Goppelt, *Christentum*... führt dieses Thema weiter aus, S. 49–53.

nen, sondern daß diese eine freie Gabe Gottes ist, von der nur die Stolzen ausgeschlossen sind. Aus dieser Theologie hört man deutlich den heiligen Paulus heraus, der lehrt, daß es sich bei der Erlösung, die Gott den Menschen bereitet hat, nicht in der Hauptsache um das Gesetz handelt, also nicht um die Frage, ob man Jude oder Nicht-Jude sei, sondern einzig und allein darum, daß die Rechtfertigung durch Gottes Gnade allen Menschen unentgeltlich dargeboten wird, daß aber keiner sie empfangen könne, der auf seine eigenen Werke vertraut.

Auch bei Matthäus zeigte sich Jesus den Sündern gegenüber barmherzig (vgl. Mt 9, 13; 12, 7), bei Lukas jedoch wird die Stellungnahme Jesu zu den Sündern zu einem Hauptthema erhoben, und so überträgt sich die matthäische Unterscheidung zwischen dem offiziellen Judentum und den Wenigen, dic dic eschatologische Erfüllung in sich aufnehmen, bei Lukas in die Teilung zwischen Gerechte und Sünder. Jesus wird als der Erlöser seines eigenen Volkes angekündigt, aber sein Erscheinen geht sofort übcr die Grenzen seines Volkes hinaus, zu allen Armen und Demütigen, denen er seine Gnade darbietet. Er ist Welthciland, weil sein Erbarmen keine Grenzen kennt.

Nirgends im Lukasevangelium kommt zum Ausdruck, was spätere Generationen hineinlesen wollten, daß sich nämlich zwischen Juden und Heiden eine neue Trennungslinie zieht und daß die göttlichen Vorrechte von den Juden auf die Heiden übergehen. Im Gegenteil, so eine Lehre verfehlt vollkommen den Sinn des Evangeliums, das Jesus als den jüdischen Heiland der Armen und Demütigen darstellt, ganz gleich, ob sie Juden oder Heiden sind. Lukas interessiert sich nicht für die «jüdische Frage» oder für die Frage, ob das Gesetz gültig ist oder nicht. Wahrscheinlich gehörten dort, wo er das Evangelium schrieb, die Streitfragen in der Kirche bezüglich der Rolle, die das Gesetz spielt, der Vergangenheit an, denn Lukas erwähnt sie nicht einmal und erklärt auch nicht, daß das Gesetz hinfällig sei. Er sieht im mosaischen Gesetz nicht so sehr die heiligen Satzungen des göttlichen Bundes von Sinai, als eher eine Lebensordnung, eine Regelung des sittlichen Lebens und der Volksbräuche, wie er sie wahrscheinlich in judenchristlichen Gemeinden erlebt hatte.

Damit sind wir bei einem Punkt angelangt, der es verdient, daß wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Lukas erblickt nämlich in Israel nicht in erster Linie das Volk des Bundes, das durch das mosaische Gesetz geformt wurde, sondern eher das Volk der an Abraham ergangenen Verheißung (vgl. 1, 55.73). An einigen Stellen, die nur bei Lukas vorkommen (vgl. 13, 16; 16, 23–30; 19, 9), erinnert er uns an Abrahams Vaterschaft, und hier zeigt sich wieder deutlich der paulinische Einfluß. Paulus lehrt nämlich, daß Abraham der Vater aller Gläubigen ist und daß die christliche Erfüllung auf den, dem Abraham gemachten Verheißungen und nicht auf dem mosaischen Gesetz basiert.

Lukas betrachtete Israel also von einem besonderen Standpunkt. Er sah im wahren Israel die Kinder Abrahams, die auf das Reich Gottes warten und gegen die messianische Erfüllung, die Christus brachte, nichts einzuwenden hatten. Die jüdischen Führer waren die Feinde Christi, aber nicht in ihrer Eigenschaft als Vertreter der jüdischen Religion, sondern nur insofern, als sie sich als die Reichen und Stolzen aufspielten und behaupteten, Vorrechte zu besitzen, die sie nicht gewillt waren, mit anderen zu teilen. Die Analyse, der Lukas die pharisäische Mentalität unterzieht, geht weit über den jüdischen Rahmen hinaus, innerhalb dessen die Pharisäer lebten, und beschreibt ein allgemeines Phänomen, das auf jede Klasse angewendet werden kann, die eine geistige – oder andere – Übermacht hat und sich weigert, andere an ihren Vorrechten teilnehmen zu lassen. Wenn Jules Isaac die im Evangelium angeprangerte Einstellung mit einer Geisteshaltung vergleicht, die bei jedem Klerus, ob jüdisch, christlich oder andersgläubig zu finden ist, so bleibt er der Denkungsart des Lukas treu. An berühmten Beispielen, wie dem Kirchengericht, das die heilige Johanna verhörte, kann man sehen, wie leicht eine Klasse, die im Besitz der geistlichen Macht ist, im Bewußtsein ihres Amtes die verächtliche Rolle der Stolzen, der Reichen und der «Gerechten» übernimmt.

Aus dem Evangelium geht hervor, daß sich die Pharisäer und die anderen jüdischen Führer die Rolle der Reichen im Geiste anmaßten. Zu der Zeit, da Lukas sein Evangelium niederschrieb, hatte sich dieser hochmütige Geist einer großen Anzahl in der Diaspora lebenden Juden bemächtigt, und aus der Apostelgeschichte wissen

wir, daß der Hauptgrund, warum die Juden der Diaspora die christliche Botschaft zurückwiesen, der war, daß die Kirche die Konvertiten vom Heidentum so großzügig und unbeschränkt willkommen hieß[6]. Der gerechte Stolz auf die Vorrechte Israels hatte sich in ihnen in eine Art Selbsterhöhung verkehrt. Sie betrachteten sich als die Auserwählten und ärgerten sich, wenn sie sahen, daß Heiden und Sünder die Freundschaft Gottes auf einer Basis erwarben, die über die althergebrachten Einrichtungen hinausging. Im Grunde genommen weigerten sich also die jüdischen Volksmengen nicht des Gesetzes oder eines anderen wesentlichen Teiles der jüdischen Religion wegen, die Frohbotschaft anzunehmen, sondern widersetzten sich den Lehren der Apostel, weil sie in die Rolle der Gerechten, der Reichen und all jener verfallen waren, die meinten, sie hätten ihre Vorrechte verdient. Der Unglaube der in der Synagoge versammelten Menge war eine menschliche, nicht eine jüdische Tragödie.

Warum also waren die Juden der Diaspora so gegen das Evangelium eingestellt? Lukas, der ihnen auf seinen Missionsreisen begegnet war, meint eben, daß ein verkehrter Stolz auf die Erwählung daran schuld war. Diese Ansicht kommt anläßlich des Besuches Jesu in Nazareth zum Ausdruck (4, 16–20). So wie der Vorfall beschrieben ist, scheint er nur bei Lukas vorzukommen. Jesus, der den Unglauben seiner Landsleute sieht, verkündet an Hand von Beispielen aus der Heiligen Schrift, daß Gott seine Gunst möglicherweise den Heiden zuwenden werde und erinnert das Volk daran, daß Elias während der großen Hungersnot im Lande Israel den Auftrag erhielt, nur einer Heidin, der Witwe von Sarepte, Hilfe zu bringen, ebenso wie bloß der Syrier Naaman durch Eliseus vom Aussatz befreit wurde, obwohl es in Israel der Aussätzigen viele gab. Als die Nazarener erkannten, daß Jesus ihre auserwählte Stellung angriff, erfaßte sie die Wut, und sie versuchten, ihn zu töten.

Nur in dieser einzigen Stelle in allen Evangelien wird berichtet, daß die Juden sich Jesus gegenüber feindlich benahmen, weil sie Angst hatten, die alten Privilegien zu verlieren und sehen zu müssen, wie Gott sein Erbarmen auf die Heiden erstreckt. Erhebt dieser Bericht des Lukas den Anspruch, historisch zu sein? Es ist jedenfalls

[6] Siehe weiter unten, S. 229.

sehr schwer, die Episode in die Erzählung, die das Evangelium vom Wirken Jesu bringt, einzufügen. Der Besuch in Nazareth, von dem die anderen Evangelien berichten, hört sich anders an, und da Lukas den Vorfall ganz zu Beginn von Jesu öffentlichem Wirken ansetzt, ist es schwer, die anderen friedlicheren Besuche einzufügen.

Die *Bible de Jérusalem* löst das Problem in einfacher und überzeugender Weise, indem sie erklärt, die Stelle sei aus drei zu verschiedenen Zeiten stattgefundenen Besuchen Jesu in Nazareth zusammengesetzt, und man sehe ganz deutlich, wo diese aneinandergefügt seien. Diese drei Besuche sind historisch. Der erste, Vers 16–22, paßt zusammen mit Markus 4, 13, wo berichtet wird, daß Jesus vom Volk in Nazareth begeistert empfangen wurde. Der zweite Besuch, Vers 23–24, ist derselbe, den sowohl Matthäus 13, 53–58 wie Markus 6, 1–6 berichten, wo die Menschen erstaunt sind, daß einem, der, wie Jesus, nie die Schule besucht hatte und den sie so gut kannten, soviel Weisheit gegeben sei. Erst der dritte Besuch, Vers 25–30, über den keiner der anderen Evangelisten etwas weiß, erzählt, wie Jesus über die Heiden spricht und daß man ihm daraufhin nach dem Leben trachtete. Dieser letzte Besuch muß gegen Ende seines Wirkens stattgefunden haben. Lukas zieht diese drei aufeinanderfolgenden Besuche in ein dramatisches Geschehen zusammen, das er zu Beginn des Wirkens Jesu ansetzt. Er tut das aber nicht in der Absicht, das Volk von Nazareth von Anfang an als boshaft und heidenfeindlich hinzustellen, sondern eher, um symbolisch auszudrücken und weiszusagen, daß ein großer Teil der Juden als Protest dagegen, daß die Heiden einen Anteil an den Verheißungen Israels haben werden, das Evangelium nicht annehmen werden[7].

Verschiedene Autoren haben im Laufe der letzten Jahre auf die Auslegung verwiesen, die Augustinus dem Gleichnis vom verlore-

[7] Solche literarische Konstruktionen geschichtlicher Ereignisse sind bei Lukas nichts außergewöhnliches. Eine weitere, die wir später genauer betrachten werden, ist der Gang Jesu nach Jerusalem. Das Kommentar der *Bible de Jérusalem* zu Lk 9, 51 lautet: «Von hier bis 18, 14 weicht Lukas von Markus ab. In den Rahmen der Erzählung, wie Jesus nach Jerusalem zog... den er Markus 10, 1 entnimmt, stellt er den Stoff, den er in einer, auch von Matthäus benützten Sammlung und in eigenen Quellen gefunden hat.» So eine Methode steht aber nicht im Widerspruch mit der richtig erfaßten Geschichtlichkeit des Evangeliums.

nen Sohn gibt[8]. Demgemäß soll der jüngere Sohn die Heidenvölker darstellen, die ein barmerziger Vater aufnimmt, nachdem sie ihre Zeit mit Götzendienerei verschwendet haben. Der ältere Sohn soll das jüdische Volk darstellen, dem dank seinem Gesetz die Freundschaft des Vaters erhalten geblieben ist. Zu ihnen sagt Gott: «Du bist immer bei mir und was mir gehört, gehört auch dir.» Wenn wir aus dieser Auslegung die logische Folgerung ziehen, dann sind die gesetzestreuen Juden die älteren Brüder der Christen, was manche moderne Autoren auch angenommen haben[9]. Sie rufen Augustinus als Zeugen auf für die Meinung, daß die Juden der Freundschaft Gottes schon durch das Gesetz teilhaftig sind, während alle anderen Menschen diese Freundschaft erst durch eine Bekehrung zu Christus erlangen können. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Augustinus, wie so viele Kirchenväter, hier die Gleichnisse der Evangelien als Allegorien deutet, also eine Methode anwendet, die modernen Exegeten unzulässig erscheint. Lukas sieht im älteren Bruder *nicht* ein Symbol des jüdischen Volkes, sondern einfach den Typus des «Gerechten», des Selbstherrlichen und Reichen im Geiste. Innerhalb des Lukasevangeliums stellt er also den Jesus-feindlichen Pharisäer dar. Wenn wir theologisch weiterdenken und den Besuch Jesu in Nazareth als Vorlage nehmen, dürfen wir sagen, daß die Großzahl der Juden, die sich im apostolischen Zeitalter weigerten, zu glauben, weil sie auf ihre eigene Gesetzesbefolgung vertrauten und ihre Vorrechte eifersüchtig bewachten, die Rolle übernahmen, die der ältere Bruder im Gleichnis spielt[10].

[8] *Patrologia Latina* 35, 1344–1348.

[9] Karl Thieme hebt hervor, daß man die augustinische Auslegung des Gleichnisses ernst nehmen muß, daß also der ältere Bruder das jüdische Volk ist, zu dem Gott sogar heute noch sagt: «Was mein ist, ist dein.» Siehe *Freiburger Rundbrief* 8 (1955/56), S. 5–6; 10 (1957/58), S. 10. Thieme stellt sogar, unabhängig vom Gleichnis, die Behauptung auf, daß die Juden, trotzdem sie von der Kirche getrennt sind, wirklich die älteren Brüder der Christen sind; siehe ebd. 8 (1955/56), S. 34. Ich glaube, daß es sich hier um eine Übertreibung handelt: siehe weiter unten, S. 348.

[10] Ebenso unhaltbar, in diesem Falle aber beleidigend, ist die allegorisierende Auslegung des Gleichnisses von Lazarus und dem Reichen (16, 19–31), die bedeuten soll, daß wir in Lazarus die Heiden und im reichen Mann die Juden zu sehen haben. Diese Ansicht verficht zum Beispiel Gregorius der Große in einer im römischen Brevier verzeichneten und am Donnerstag der zweiten Fastenwoche verlesenen Homilie. Der Gegensatz aber, der im Gleichnis wirk-

Wir müssen uns davor hüten, in das ganze Lukasevangelium einen Konflikt zwischen Jesus und dem Judentum der Pharisäer oder gar eine Feindschaft zwischen Juden und Heiden hineinzulesen, denn der wahre Konflikt, um den es bei Lukas geht, ist der zwischen Stolzen und Demütigen. Aus diesem Gesichtspunkt heraus hat er viele Stellen, die er gemeinsam mit Matthäus bringt, gemildert. So heißt es bei Matthäus im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22, 1–10), daß die geladenen Gäste zuerst die Knechte des Königs ermorden und der König sie daraufhin straft, indem er ihre Stadt niederbrennen läßt, womit eindeutig auf die treulosen jüdischen Führer und den Fall Jerusalems angespielt wird. Bei Matthäus werden die Knechte mit einer zweiten Einladung ausgesandt, die allen gilt «wen immer sie finden». Lukas hingegen (14, 16–24) gedenkt im Gleichnis nicht der jüdischen Gegnerschaft Jesus gegenüber; weder der Anschlag auf die Knechte noch die darauffolgende Strafe werden erwähnt, sondern die zweite Einladung ergeht an die «Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen» oder, mit anderen Worten, an die «kleinen Leute», denen das Geheimnis des Gottesreiches offenbart werden soll. Lukas bricht der pharisäerfeindlichen Schärfe des Matthäus oft die Spitze ab, weil er Christus nicht dem Judentum der Pharisäer, sondern eher den Hochmütigen aller Zeiten gegenüberzustellen wünscht[11]. Während Matthäus immer wieder auf die Prophezeiungen zurückkommt, die gegen die Pharisäer und das von ihnen beeinflußte Volk Klage führen, findet Lukas, der Anschauungsweise seines Evangeliums getreu, sogar gelegentlich entschuldigende Worte für sie. Nach dem kurzen Gleichnis, in dem dargelegt wird, daß der neue Wein der Frohbotschaft nicht in die alten Weinschläuche des pharisäischen Judentums eingefüllt werden könne, fügt Lukas als der einzige unter den Evangelisten mit einem Anflug von Humor hin-

lich zum Ausdruck kommt, ist der zwischen der Demut des Armen und dem Stolz des Reichen. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß die Rolle des Reichen den Pharisäern zugeschrieben wird, die Jesus feind waren und von denen Lukas erzählt, daß sie hochmütige Menschen waren und auf die sich die prophetische Aussage bezieht: «Sie haben Moses und die Propheten – auf diese sollen sie hören –; wenn sie auf diese nicht hören, werden sie, selbst wenn einer von den Toten aufersteht, sich nicht überzeugen lassen» (vgl. 16, 29; 16, 31).

[11] Vgl. Lk 13, 28–30 mit Mt 8, 11–12, und Lk 7–9 mit Mt 8, 10.

zu, daß niemand, der alten Wein getrunken habe, gleich darauf jungen Wein trinken wolle, «denn er sagt: ‚der alte ist besser'» (5, 39). Daraus spricht zweifellos ein tiefes Verständnis für die Juden der Diaspora und ihre Opposition, die sie in der Apostelzeit dem Evangelium machten. Die meisten Juden zogen ihre alten, prächtigen Traditionen dem armen und dürftigen Leben der christlichen Gemeinden vor.

Das Lukasevangelium wird von dem Thema beherrscht, daß Gott in Gnade zugunsten der sündigen Menschheit eingreift. Trotzdem kündigt die Botschaft des Evangeliums nicht an, daß unterschiedslos allen vergeben werden wird. Die Verheißung auf Erbarmen ist von Drohungen gegen die Hochmütigen begleitet, die sich gegen das den Sündern dargebotene große Verzeihen wenden. Im Lukasevangelium fehlt es nicht an Anklagen und Verurteilungen der Pharisäer, der Priesterschaft im allgemeinen und der gesamten Generation der im Lande Israel lebenden Juden (vgl. 10, 13–15; 11, 14–23; 37–54; 16, 14–15; 19, 41–46; 20, 45–47); es ist aber charakteristisch für Lukas, daß er die Vorwürfe gegen sie nicht in erster Linie wegen der Art des Judentums vorbringt, das sie vertreten, sondern wegen ihres Hochmutes und ihrer Weigerung, sich ebenso wie die bekehrten Sünder dem göttlichen Tun zu unterwerfen. Um jedoch die Tragweite dieser prophetischen Drohungen und die Bedeutung dessen, was in Israel geschah, besser zu verstehen, müssen wir ein weiteres Hauptthema berücksichtigen, das sich durch das ganze Lukasevangelium zieht und in der Apostelgeschichte seinen Widerhall findet, nämlich, daß das Drama der Erlösung des Menschengeschlechtes in Jerusalem seinen Höhepunkt erreicht.

Jerusalem

Das Lukasevangelium beginnt und endet im Tempel von Jerusalem. In den ersten Kapiteln zeigt der Evangelist, daß Jerusalem die Heilige Stadt ist, in der Gott die Erlösung seines Volkes bewirken wird (siehe besonders 2, 38), und das letzte Kapitel schließt mit den Worten: «Dort weilten sie allzeit im Tempel, Gott lobend und preisend» (24, 53). Außerdem bewegt sich der ganze Bericht über das Wirken Jesu ständig auf Jerusalem zu, also den Ort, wo die ver-

heißenen Ereignisse eintreten sollen. Das Wirken in Galiläa (4, 14–9, 50) bereitet den Gang nach Jerusalem vor, und die Verklärung Jesu, die sich am Ende seines Wirkens in Galiläa begibt, wird nur bei Lukas von der Prophezeiung über den Tod Jesu begleitet, «den er in Jerusalem erfüllen sollte» (9, 31). Dann, als die Zeit gekommen war, «richtete Jesus fest und entschlossen sein Antlitz und seine Schritte auf Jerusalem» (9, 51). Dieses allmähliche Näherkommen zur Heiligen Stadt, womit Lukas ja auf seine Art das Kommen des Gottesreiches ankündigen will, wird konsequent, durch viele Kapitel hindurch, beschrieben (9, 51–19, 27). Nichts kann Christus davon abhalten, seine Reise zur Hauptstadt fortzusetzen, «heute und morgen und am darauffolgenden Tage muß ich gehen, denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt» (13, 33). Und in Jerusalem vollendet Christus seine Sendung.

Lukas lehrt immer von neuem, daß Verfolgung und Tod Jesu in Jerusalem so geschehen werden, wie es von altersher prophezeit wurde und daß diese Ereignisse dem Volk das Heil bringen werden (vgl. 18, 31; 24, 25; 24, 27 und 44 und viele Stellen in der Apostelgeschichte). Bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem wird der Herr von einer Menge Jüngern mit messianischen Ausrufen begrüßt (19, 37–38). Aber Jesus ist traurig. Er weint beim Anblick der Heiligen Stadt, die die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkennt, die sich der Friedensbotschaft verschließt und deshalb, dem Zorne Gottes ausgeliefert, durch ihre Feinde zerstört wird (19, 41–44).

Dann folgt die letzte Woche in Jerusalem, Leiden, Tod und Auferstehung Christi, und wieder in Jerusalem warten die Apostel nach der Himmelfahrt Jesu auf die Vollendung des Gottesreiches (24, 52).

Schon in vielen alten Prophezeiungen galt Jerusalem als der Mittelpunkt Israels. Insbesondere Jesaia verkündet, daß es sich in der dem Volke Israel verheißenen Erlösung in erster Linie um die Hauptstadt Jerusalem handle (vgl. Is 40, 2; 52, 9). Jerusalem repräsentierte das gesamte Volk und galt als sein Symbol (vgl. Is 62; Ez 23). Aber wo war die Prophezeiung zu finden, daß der Auserwählte, den Gott gesandt hatte, um das Volk zu erlösen, verfolgt und getötet werden sollte? Die Apostel erkannten, daß das Leiden Jesu im geheimnisvollen «Gottesknecht» des Deuters Jesaia sein

Vorbild hatte [12]. Diese Figur, von der fünf Gesänge handeln, wird manchmal als ein Vorbild Israels, dem Gott-dienenden Volke dargestellt, dann wieder als ein wirklicher Mensch, der von Gott gesandt war, um seinen Willen zu tun, aber durch die Feindschaft böser Menschen zermalmt wurde. Durch die Niederlage des Knechtes sollten die Sünden der Menschheit gesühnt werden. «Verachtet war er und von den Menschen gemieden, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit... Er aber hat unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen; doch wir hielten ihn für einen Gezeichneten, den Gott geschlagen und geplagt. Er aber ward durchbohrt ob unsrer Missetaten, zerschlagen wegen unsrer Verschuldungen. Zu unsrem Heil lag die Züchtigung auf ihm und durch seine Striemen ward uns Heilung» (vgl. das ganze Kapitel Is 53). Obwohl Jesaia nicht prophezeite, daß der Gottesknecht in Jerusalem leiden werde, ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß der Prophet der Meinung war, Ereignisse dieser Art, die für Israel von solcher Bedeutung seien, müßten in der Heiligen Stadt ihren Gipfelpunkt erreichen.

Wer wird, gemäß diesen Prophezeiungen, die Opposition bilden, die der Stimme des Gottesknechtes Trotz bietet? Es steht nirgends geschrieben, daß das gesamte Volk den von Gott gesandten heiligen Knecht verwerfen wird, dagegen wird verkündet, daß treulose Menschen in Israel leben werden, denen Gott ein Stein des Anstoßes sein wird (Is 8, 14). Aber um der Erlösung des Volkes willen wird der Gottesknecht die Feinde Gottes zermalmen (Is 49, 26; 51, 23) und schließlich das gesamte Volk Israel aus seiner Zerstreuung sammeln. Dann wird es geschehen, daß der Gottesknecht auch zum Lichte der Heiden werden wird (Is 42, 6; 49, 6).

Diese Prophezeiungen finden bei Lukas einen vollkommen getreuen Widerhall. Obgleich er daran glaubt, daß der Tod Christi in Jerusalem den Voraussagen der Propheten entspricht, gibt er nirgends zu verstehen, daß damit gemeint ist, daß das gesamte jüdische Volk Jesus verwerfen werde. Einige waren für ihn, andere gegen ihn. Er war «bestimmt zum Fallen und zum Aufste-

[12] Is 42, 1–9; 49, 1–6; 50, 4–11; 52, 13; 53, 12.

hen für viele in Israel» (2, 34). Die Jünger von Emmaus unterscheiden genau zwischen den Führern des Volkes und dem Volk, das auf das Reich Gottes wartet: «Unsere Hohenpriester und Ratsherren haben ihn (Jesus) zum Tode verurteilen und kreuzigen lassen. Wir aber hofften, daß er es sei, der Israel erlösen werde» (24, 20–21). Also stand nicht das Volk in seiner Gesamtheit, sondern nur eine Gruppe von Menschen dem leidenden Messias feindlich gegenüber, und aus diesem Für und Wider entstand im Volk eine Spaltung.

Die Richtung auf Jerusalem hin spiegelt sich im Lukasevangelium auch in den Anklagen wieder, die sich in weit größerer Zahl als bei Matthäus gegen die Heilige Stadt wenden. Matthäus verkündet in einer Stelle zugleich die Zerstörung Jerusalems und das Weltende, so daß Themen ineinander verschmelzen (Mt 24, 4–41). Lukas hingegen faßt zwar die Zerstörung Jerusalems und die der Welt einmal in ein und derselben Rede zusammen, weissagt die beiden Ereignisse aber außerdem ganz getrennt voneinander. In einer Rede, die nur bei Lukas vorkommt, hören wir über die Wiederkehr des Menschensohnes (17, 22–37), und unabhängig davon, wird in Form einer Wehklage die Zerstörung Jerusalems angekündigt. «Ja es werden Tage über dich kommen, da werden deine Feinde einen Wall gegen dich aufrichten und werden dich einschließen und dich von allen Seiten bedrängen. Und sie werden dich zu Boden schmettern, dich und deine Kinder in deinen Mauern und werden nicht Stein auf Stein in dir lassen, weil du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast» (19, 43–44).

Einige liberale Gelehrte haben diese Stelle abgelehnt und behauptet, sie sei später hinzugefügt worden. Sie geben nicht zu, daß Jesus die Macht hatte, zukünftige Ereignisse vorauszusehen und ziehen deshalb den Schluß, daß die Beschreibung des Falles von Jerusalem nach dem Geschehnis verfaßt worden sein muß. Aber diese Behauptung ist nicht so recht überzeugend, denn ganz abgesehen von der Frage, ob Jesus die Macht hatte, in die Zukunft zu sehen, ist der in Frage gestellte prophetische Passus aus Bibelstellen zusammengesetzt, die an die Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. erinnern und nicht in erster Linie auf die Ereignisse hinweisen, die bei der endgültigen Zerstörung Jerusalems eintreten

sollten[13]. Außerdem bemerken wir, daß es in der Zeit, da Jesus den bevorstehenden Untergang Jerusalems verkündete, von der politischen Situation aus betrachtet, nicht schwer vorauszusehen war, daß die Stadt der Zerstörung anheimfallen werde. Die von Rom ausgehende militärische und zivile Unterdrückung nahm ständig zu. Im Jahre 30 begann Sejan im ganzen Reich mit politischen Maßnahmen gegen die Juden vorzugehen; in Palästina wurde eine neue, provozierende Münze in Umlauf gesetzt, dem Synedrium wurde das Recht versagt, über Leben und Tod seiner Untertanen zu entscheiden, und der Gerichtshof mußte aus den Räumen im Innenhof des Tempels, wo er getagt hatte und zu dem die Römer keinen Zutritt hatten, in die Gegend am Tempelhügel übersiedeln, wo die Römer die Sitzungen überwachen und regeln konnten. Die führenden Männer wußten, daß dies der Anfang vom Ende war, und damals geschah es, daß Rabbi Zadok sein großes Fasten begann, das er durch vierzig Jahre aufrechterhielt, um die Heilige Stadt vor der bevorstehenden Katastrophe zu bewahren[14].

Jerusalem wurde im Jahre 70 n. Chr. zerstört; aber das Lukasevangelium erwähnt mit keinem Wort, daß dieses Ereignis, auf das so viele Prophezeiungen Jesu hinweisen, bereits eingetreten ist. Deshalb glauben viele Autoren, daß Lukas sein Evangelium vor dem Jahre 70 verfaßt haben muß. Andere wieder, und darunter Katholiken[15], sind aus verschiedenen Gründen der Überzeugung,

[13] Siehe Is 29, 3; 37, 33; Jr 52, 4–15; Ez 4, 1–3; Os 10, 14; 14, 1; Nah 3, 10; Ps 136, 9.

[14] Stauffer, *Jerusalem und Rom*, S. 17.

[15] Katholische Gelehrte nehmen gewöhnlich an, daß Lukas sein Evangelium um das Jahr 60 schrieb, bevor er die Apostelgeschichte verfaßte, von der man glaubt, daß sie während der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus um das Jahr 62 oder 63 geschrieben wurde. Der erste, der sich für diese Theorie einsetzt, ist Eusebius. Die meisten, jüngst erschienenen Veröffentlichungen katholischer Autoren meinen jedoch, daß das Lukasevangelium später entstanden ist, und diese Ansicht stützt sich auf eine Tradition von Zeugnissen, die weiter zurückgehen als Eusebius. Der Grund, warum man die Entstehung des Lukasevangeliums nach (allerdings sehr bald nach) dem Jahr 70 ansetzt, ist der, daß es sich auf das, wahrscheinlich um das Jahr 65 geschriebene Markusevangelium und die neue Anordnung der Abschnitte bei Markus stützt, die von Jerusalem handeln. Siehe J. Schmid, *Regensburger NT*, 3. Band, S. 16, A. Wikenhauser, *New Testament Introduction*, New York 1958, S. 221, M.-E. Boismard, *Revue Biblique* 61 (1954), S. 275, und J. Dupont, *Eph. Theol. Lov.* 29 (1953), S. 306, Anm. 32. Dieselben Autoren sind auch der Meinung, daß die Apostelgeschichte

daß das Evangelium erst nach dem Jahre 70 seine endgültige Fassung erhielt. Die *Bible de Jérusalem* meint, Lukas habe es vielleicht vorgezogen, die Erfüllung der vorverkündeten Katastrophe vom Jahre 70 nicht zu erwähnen, entweder um seinem Bericht eine archaische Form zu geben, oder aus Achtung vor der ihm überlieferten Textquelle. Auch ich glaube, aus der ganzen Haltung des Lukasevangeliums und der Einstellung des Evangelisten Israel gegenüber zu entnehmen, daß die letzte Fassung aus der Zeit nach dem Fall von Jerusalem stammt. Diesen letzten Satz will ich jetzt erklären und rechtfertigen[16].

Zuerst wollen wir schauen, wie Lukas im Vergleich zu Matthäus die Züchtigung beurteilt, die Israel zuteil werden soll. Wie wir gesehen haben, ist Matthäus der Ansicht, daß die durch die Lehren Jesu hervorgerufene Spaltung im Volk, Israel auch weiterhin entzweite, daß die Katastrophe im Anrollen war, Jerusalem vor der Zerstörung stand und das Weltende erwartet wurde. Bei Matthäus wird der endgültige Weltuntergang in Worten verkündet, die sich zugleich auf die für Jerusalem beschlossene Strafe beziehen und dadurch entsteht im Evangelium die außergewöhnliche eschatologische Spannung. Bei Lukas sieht die Sache anders aus. Gewisse Ereignisse gehören bereits der Vergangenheit an. Die beiden in Aussicht gestellten Geschehnisse, das Gericht über Jerusalem und das Weltgericht, sind voneinander gesondert worden und die Spaltung, die der Tod Jesu verursacht hat, hat sich durch das ganze Volk gezogen und im Untergang der schuldigen Generation ihren Gipfel erreicht. Christus hat seine Feinde besiegt. Das aber bedeutet zweier-

entsprechend später entstanden ist. Siehe auch Wikenhauser, *Regensburger NT*, 5. Band, S. 21–22, und Art. «Apostelgeschichte» in *Lexikon für Theologie und Kirche*, neue Ausgabe 1958. Diesbezüglich ist auch die folgende Anmerkung wichtig.

[16] Es scheint, als verginge man sich gegen eine Entscheidung der Bibelkommission vom Jahre 1912, wenn man das Entstehungsdatum des Lukasevangeliums nach dem Jahre 70 ansetzt. Siehe *Catholic Commentary*, S. 71. Aber, nach dem neuen *Enchiridion Biblicum* zu schließen, muß man klar zwischen den Bestimmungen der Kommission, die sich mit Glauben und Moral befassen und denen unterscheiden, die rein wissenschaftliche Fragen behandeln. Von den letzteren nimmt man nicht mehr an, daß sie bindend seien. Für Genaueres in dieser äußerst wichtigen Angelegenheit siehe Dupont «A propos du nouveau Enchiridion», *Revue Biblique* 62 (1955), S. 414–419, und *Cath. Bibl. Quart.* 18 (1956), S. 23–29.

lei, und zwar erstens, daß Christus von den Toten auferstanden ist, und zweitens, daß das ungläubige Geschlecht in Jerusalem bestraft worden ist. Obwohl Lukas noch glaubt, daß das Weltende nahe ist, ist die bei Matthäus vorhandene eschatologische Spannung [17] sichtlich gemindert.

Aus jeder Seite des Lukasevangeliums spricht die Gelassenheit seines Verfassers. Der Konflikt, der zum Tod des Heilands geführt hat, scheint abgeschlossen zu sein, und während Matthäus auch weiterhin fortfährt, Drohungen gegen das Judentum der Pharisäer auszustoßen und ihre Verurteilung zu verkünden, beschuldigt und verurteilt Lukas, der später und für eine außerhalb Palästinas lebende Gemeinde schreibt, hauptsächlich die ungetreue Generation Jerusalems der Herrenzeit. Nun hat die Strafe Gottes diese Generation ereilt, und so tritt Lukas der Historiker zurück und betrachtet den Kampf nur mehr von einem allgemeineren Standpunkt aus, der ihn erkennen läßt, daß der Konflikt in das Stadium des fortdauernden Gegensatzes zwischen Stolzen und Demütigen getreten ist. Jetzt, nachdem das Gottesurteil gefällt ist, empfindet Lukas keinen Ärger und keine Empörung mehr gegen die Bewohner Jerusalems. Er ist der einzige unter den Evangelisten, der berichtet, daß einige Frauen von Jerusalem weinend dem leidenden Christus folgten (23, 27–29) und daß sich die Volksscharen nach der Kreuzigung und den gewaltigen Zeichen, die gleichzeitig geschahen, an die Brust schlugen und sich zurückzogen (23, 48). Einzig und allein Lukas hat, seiner Gesinnung getreu, die Worte Jesu am Kreuz bewahrt: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (23, 34).

Aus diesem Zustreben des Lukasevangeliums auf Jerusalem hin und der Tatsache, daß Gott die Stadt bereits bestraft hat, erklärt sich, warum die eschatologische Spannung des Evangeliums nachgelassen hat. Mit der Zerstörung, die über das Volk von Jerusalem hereinbrach, war nicht das Ende gekommen, sondern bloß das erste Wort des Weltgerichtes gesprochen worden. Deshalb war der Fall Jerusalems ein Zeichen dafür, daß das von Jesus eingeleitete Reich

[17] Das ist auch die Ansicht katholischer Autoren. «Deutlich tritt bei Lukas eine Tendenz zur ‚Enteschatolisierung' zutage», heißt es mit den dazugehörigen Erklärungen im *Regensburger NT*, 3. Band, S. 22.

Gottes eine Geschichte auf Erden haben werde. Diese Erwägung, daß der Kirche eine Zeit zugemessen sei, ist bei Matthäus kaum entwickelt. Allerdings heißt es in beiden Evangelien, der Herr werde noch «lange» ausbleiben (Mt 25, 19; Lk 12, 45), aber während Matthäus lediglich die nahe bevorstehende Wiederkehr Christi betont, verschiebt sich bei Lukas der Akzent auf die Geschichte, die diese Wiederkehr vorbereitet. Matthäus und Lukas mahnen beide, daß man stets für das Weltende bereit sein müsse, aber Lukas betont stärker als Matthäus, daß das Schicksal jedes Einzelnen davon abhänge, wie er persönlich gerichtet werde. Das Gleichnis von den wachsamen Knechten, welches Eigengut des Lukas ist (12, 35–38), klingt so, als werde der Herr zu verschiedenen Zeiten für die verschiedenen Menschen kommen und als werde das erste Zusammentreffen mit dem Herrn in der Todesstunde, also vor der Wiederkehr Jesu, stattfinden. Lukas erblickt im Gottesreich, das Christus erschlossen hat, nicht bloß ein Reich der endzeitlichen Erfüllung, sondern eines, das zugleich Friede und Erbarmen, Reue und göttliches Verzeihen bringt (vgl. 24, 47).

Bei Lukas erscheint das Verhältnis Israels zum Reiche Gottes in einem neuen Licht. Matthäus sah im Gottesreich die Erfüllung des alten Bundes, aber in bezug auf das *zeitgenössische* Judentum war dieses Reich Gottes des Judentums eschatologischer Widerspruch und seine Ablösung. Matthäus versuchte, die Gläubigen von den Anhängern der Synagoge zu sondern und die ungläubigen Juden durch drohende Prophezeiungen zu bekehren, bevor noch die von Gott verkündete Katastrophe eintrete. Lukas dagegen schreibt für eine Gemeinde, der auch viele Heiden angehören und will gerade diesen zeigen, wie tief ihr Glaube sie in die alten Traditionen Israels verwurzelt hat. Deshalb unterstreicht er so stark, daß das Reich Gottes in geschichtlicher Kontinuität mit dem jüdischen Volk der Herrenzeit steht. Das Gottesreich ist auf den Einfachen und Armen aus dem Volk Israel aufgebaut, und wo Matthäus dazu neigt, die Schuld der jüdischen Führer größer darzustellen und die Mitschuld auf das Volk auszudehnen, strebt Lukas das genaue Gegenteil an. Er behauptet, daß nur die eine Generation Jerusalems schuldig war (vgl. 17, 25) und will zeigen, daß ein heiliges Israel den Heiland aufnahm und durch ihn erlöst wurde und daß nun die Heiden in

dieser alten Gemeinschaft ihr Heil finden. «Ausgehend von Jerusalem» soll das Evangelium seinen Weg zu allen Völkern nehmen (24, 47).

So verkündet Lukas auf zweifache Weise, daß das Evangelium der ganzen Welt gilt; erstens stellt er Jesus, unabhängig von den historischen Umständen, einfach als den barmherzigen Heiland dar, der sich für die Armen und Demütigen aufopfert, wo immer sie sie auch seien, denn das Christentum ist ebenso weltumfassend wie Gottes Liebe, und beide gelten dem ganzen Menschengeschlecht. Und zweitens verkündet er, daß die Generation Jerusalems, die sich Jesus widersetzte, selbst verworfen und bestraft wurde, daß aber, gemäß den einstigen Prophezeiungen, die Völker der Erde ihre Heimat im wahren, durch seinen Messias erlösten und geheiligten Israel finden werden. So ist das Himmelreich, das Gott den Aposteln anvertraut hat (vgl. 12, 32), für Juden wie für Heiden bestimmt.

Verkündet Lukas irgend etwas über die Zukunft der Kirche oder darüber, ob in der neuen Gemeinschaft des Reiches die Juden oder die Heiden überwiegen werden? Es scheint mir, als spiegle sich in seinem Evangelium eine gewisse optimistische und hoffnungsvolle Stimmung wieder, die bei Matthäus nicht zu finden ist. Lukas schreibt augenscheinlich in und für eine christliche Gemeinde, in der Juden und Heiden friedlich und einträchtig miteinander leben. Tatsächlich ist das Evangelium, einer alten Überlieferung zufolge, in Antiochien entstanden, und von dieser Kirche wissen wir, daß sie sowohl Juden wie Heiden umfaßte. Aus der hoffnungsvollen Stimmung des Lukas spricht sein Glaube, daß nichts der Frohbotschaft im Wege stehe, sie also zu Juden wie zu Heiden gelangen könne, sobald Jerusalem gefallen und die Schuldigen, wie prophezeit, bestraft worden sind. Zwar weist der Vorfall in Nazareth, von dem wir gesprochen haben und vielleicht die eine oder die andere Stelle darauf hin, daß Lukas es miterlebt hat, wie sich große Mengen aus dem jüdischen Volk dem Glauben verschlossen haben, aber das war für ihn weder ein Anlaß zur Verzweiflung, noch ein Zeichen, daß die Juden außerhalb der Kirche bleiben würden. Nur *einige* Juden waren auserwählt, ebenso wie nur *einige* Heiden. Lukas erkannte, daß dem Evangelium der Gnade eine finstere, aus Juden und Heiden bestehende Welt gegenüberstand und daß das Licht

Christi gekommen war, um eben diese Welt zu erhellen, wie die Vergebung Christi gekommen war, um die Herzen der Juden wie die der Heiden umzuwandeln. Eine genauere Auskunft gewährt uns das Lukasevangelium nicht.

Es gibt eine Prophezeiung Jesu, die man oft aufgefaßt hat, als sage sie die Verwerfung der Juden voraus. Als nämlich der Herr die Zerstörung Jerusalems und die Bestrafung der treulosen Generation ankündigte, schloß er mit den Worten: «Denn es wird eine große Not über das Land kommen und ein Zorngericht über dieses Volk, und sie werden durch die Schärfe des Schwertes fallen und werden gefangen unter alle Völker verschleppt werden und Jerusalem wird von Heiden zertreten bleiben, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind» (21, 23–24). Was bedeutet das? Die meisten Kommentare neigen dazu (und ich habe in diesem Buch wiederholt dagegen protestiert), in den Bibeltext einen Konflikt zwischen Juden und Heiden hineinzulesen, den die Evangelien zu vermeiden suchen. Das *Catholic Commentary* schreibt in der Erklärung obigen Verses, daß «die Heiden den Platz der Juden im göttlichen Plan einnehmen sollen». Aus dieser Auslegung klingt die oft im *Catholic Commentary* und in vielen anderen, alten und neuen Kommentaren vorgebrachte Lehre nach, derzufolge die Vorrechte der Juden auf die Heiden übergegangen sind. Demnach sollen die Juden verworfen, und die Heiden berufen und auserwählt sein. Aber, wie ich wiederholt darauf verwiesen habe, wenn das Neue Testament überhaupt von einer Nachfolge von Völkern spricht, dann kann es sich nur um einen Übergang vom jüdischen Volk zur christlichen Kirche, also zu einer aus Juden und Heiden bestehenden Kirche handeln.

Was also bedeutet diese Prophezeiung, von der Lukas berichtet? Jesus verkündet einfach, daß die treulose Generation von Jerusalem gezüchtigt werden wird und sagt das Schicksal voraus, das die Heilige Stadt und ihr Heiligtum ereilen wird. Und es geschah, wie Jesus es vorausgesagt hatte, denn im Jahre 70 wurde Jerusalem von römischen Truppen dem Boden gleich gemacht, die Bevölkerung vertrieben und in Massen als Sklaven weggeführt. Jesus prophezeite, daß die Juden die Einheit und das Zentrum ihrer politischen Organisation einbüßen würden, aber, im Gegensatz zu den phantastischen Auslegungen späterer Jahrhunderte, enthält die

Stelle nichts, was das Schicksal der gesamten Judenschaft, der Juden Palästinas, Syriens, Ägyptens und der weitverbreiteten Diaspora zur Zeit Jesu anbelangt.

«Jerusalem wird von Heiden zertreten bleiben, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind.» Wenn wir die paulinischen Schriften zu Hilfe nehmen wollten, um diesen Vers zu verstehen, so könnten wir annehmen, daß mit den Worten «die Zeiten der Heiden» die Zeit gemeint sei, in der die Heiden der Kirche beitreten werden, und so könnten wir sogar in der Prophezeiung eine Anspielung auf die, nach dieser Zeit, stattzufindende Bekehrung der Juden sehen. Aber diese Auslegung kann nicht richtig sein, da die Heiden ja lange vor dem Jahre 70 begannen, der Kirche beizutreten. Deshalb lege ich diese Stelle, meiner Gewohnheit getreu, einfach aus dem Zusammenhang im Evangelium heraus dahin aus, daß der Ausdruck «die Zeiten der Heiden» nichts anderes bedeutet, als die Zeitdauer, während der fremde Völker über Jerusalem herrschen werden, womit ja Gott im Alten Testament dem Volke so oft gedroht hatte (vgl. 1 Makk 3, 45.51; 2 Makk 8, 2). Der Evangelist macht hier eine Anspielung auf einige Voraussagen aus der Heiligen Schrift, in denen es heißt, daß die Heiden die Heilige Stadt erobern, das Heiligtum zerstören und entweihen werden, daß aber die Dauer dieser Fremdherrschaft von Gottes Ratschluß abhängt (vgl. Dan. 8, 13; 12, 5–13). Die Völker, die berufen sind, das Gottesurteil auszuführen, werden ihre Zeit zugemessen bekommen (vgl. Ez 30, 3). So soll Jerusalem nicht auf immer verwüstet bleiben, und tatsächlich hat Kaiser Konstantin es wieder aufgebaut, so daß es die am meisten verehrte Stadt der ganzen Welt wurde[18].

Das jüdische Volk nach Christus

Dieser Abschnitt soll einem Rückblick, nicht nur auf das Lukasevangelium, sondern auf die ganze synoptische Tradition dienen, und wir wollen untersuchen, welchen Platz das jüdische Volk nach dem Siege Christi eingenommen und welche Rolle es gespielt hat.

Ich habe darauf hingewiesen, daß die Behauptung «die Juden

[18] *The Bridge* III, S. 312.

haben Christus verworfen» unrichtig und aus dem Zusammenhang der synoptischen Evangelien nicht zu rechtfertigen ist. Die Evangelisten erkannten, daß die Lehren Jesu im Volke Israel eine Spaltung verursacht hatten, daß sich vor allem die Partei der Führer gegen Jesus gestellt hatte und daß eben diese Gruppe dafür verantwortlich war, daß er gekreuzigt wurde. Auch wenn Pontius Pilatus und seine Soldaten sich an dem ungerechten Gerichtsverfahren und dem Vollzug des Todesurteils beteiligten, luden nichtsdestoweniger die in die Angelegenheit verwickelten Juden die größere Schuld auf sich. Diese jüdischen Vorsteher gehörten dem Volke Israel an, das Gott durch sein Gesetz belehrt und das er berufen hatte, in seiner Freundschaft zu verbleiben, so daß ihre Verurteilung Jesu eine Ungerechtigkeit und zugleich ein Treubruch gegen die göttliche Berufung war. Das Verschulden des Pilatus war nur mit menschlichem Maße zu messen, aber den Treubruch der im Synedrium zu Rate sitzenden jüdischen Führer betrachtete Christus als den höchsten aller Treubrüche Israels und den Inbegriff allen Ungehorsams und aller Verbrechen, die sich das ganze Menschengeschlecht je hatte zuschulden kommen lassen. Weil die Mächtigen Jerusalems treulos und verderbt waren, sollte die ganze Stadt einschließlich des Tempels dem Untergang und der Zerstörung anheimfallen und die Synagoge von nun an nicht mehr Gottes Wege und die zum Heil führende Institution verkörpern.

Die synoptischen Evangelien aber deuten in keiner Weise darauf hin, daß in der Kreuzigung eine Verwerfung oder Verdammung des ganzen jüdischen Volkes inbegriffen ist. Sie berichten nicht, daß «die Juden» Christus verleugnet und gekreuzigt haben, sondern einfach, daß es Juden waren, was ja selbstverständlich ist, da sich das Drama der menschlichen Erlösung in Israel abspielte. Jesus verkündete, daß jeder, der ihn vor Menschen verleugnet, auch vor dem Vater verleugnet werden wird (vgl. Lk 12, 8), aber niemals hat er auch nur angedeutet, daß das gesamte Israel den von Gott gesandten Messias verleugnet habe. Die Kreuzigung weist weder darauf hin, noch ist sie ein Symbol dafür, daß das Heil von nun an dem jüdischen Volk vorenthalten werden wird, denn Tod und Auferstehung Jesu haben ja die Verzeihung für die ganze Welt erwirkt. Jesus verzeiht im Todeskampf (Lk 23, 34) und verzeiht wiederum

den wankelmütigen Aposteln, sobald er ihnen als der Auferstandene erscheint (Lk 24, 36). Danach haben die Apostel von Pfingsten an ihre Worte ja auch in erster Linie an die Juden Jerusalems und der umliegenden Gegenden gerichtet. Schließlich war es erst möglich, nach der Auferstehung Christi und dem Kommen des Heiligen Geistes, also nach der Gründung der Kirche, wirklich und bindend die göttliche Erfüllung in Jesus Christus abzulehnen. Lukas und Matthäus unterscheiden beide deutlich zwischen diesen zwei Stufen der Gnade, vor und nach der Erhöhung Christi: «Jedem, der ein Wort gegen den Menschensohn sagt (den Messias, der das Evangelium lehrt), wird vergeben werden. Dem aber, der gegen den Heiligen Geist (der Zeugnis in der Kirche ablegt für die Auferstehung Christi) lästert, wird nicht vergeben werden» (Lk 12, 10; vgl. Mt 12, 32). Erst in der Zeit der Kirche war es also möglich, sich endgültig von Christus loszusagen.

Lange nachher, als die Apostel bereits ihre Weltmission in die Wege geleitet hatten, kündigte die Synagoge an, daß sie Jesus endgültig ablehne und verwickelte damit das unter ihrem Einfluß stehende jüdische Volk in ihre Entscheidung. Wir werden sehen, daß sich dieser Zustand im Johannesevangelium wiederspiegelt und daß es, gemäß der johanneischen Theologie, zulässig sein wird, zu sagen, die Juden hätten ihren Heiland verworfen.

Alle synoptischen Evangelisten lehren einmütig, daß die Untreue, der Jesus im Volke begegnete, in der Heiligen Schrift prophezeit wurde. Der Messias mußte von «seiner Generation», einer blinden, ungläubigen und verderbten, die Massen beeinflussenden Beamtenclique «verworfen» werden. Wir haben gesehen, daß die Synoptiker zu verschiedenen Malen Prophezeiungen aus dem Alten Testament anführen, die die Treulosigkeit des Volkes vorausverkünden, daß aber keines der Evangelien diese Stellen jemals auf die Zeitgenossen Jesu in ihrer Gesamtheit anwenden. Während der Wirkungszeit des Herrn wurde die Blindheit und der Unglauben bloß in einem Teil des Volkes, allerdings in dem führenden Teil, zur Tatsache. Man fragt sich jedoch, ob die Evangelisten den zukünftigen Unglauben des jüdischen Volkes in der Zeit der Kirche voraussahen und ob sie meinten, dieser Treubruch sei bereits im Alten Testament prophezeit worden.

Die Synoptiker und die anderen Verfasser des Neuen Testaments berufen sich vor allem auf zwei Stellen aus dem Alten Testament, in denen vorausgesagt wird, daß Jesus von seinem eigenen Volk angefeindet werden wird. Die eine Stelle aus Jesaia (6, 9–10) «damit sie sehend sehen und nicht erkennen..., auf daß sie sich nicht bekehren und ihnen vergeben werde», die Markus (4, 12) und Matthäus (13, 14–15; vgl. auch Jo 12, 40; Apg 28, 26–27) bringen, haben wir bereits besprochen. Die Synoptiker wenden diesen dunkeln Spruch auf die Jesus-feindliche, führende Partei an und geben auch zu verstehen, daß er sich an ihnen erfüllt hat. Sie gebrauchen ihn jedoch nicht im Hinblick auf das ganze Volk. Aber sollten die Evangelisten die Worte auch angeführt haben, um zu begründen, warum sich die meisten Juden ihrer eigenen Zeit dem Glauben verschlossen, so heißt das noch immer nicht, daß die Prophezeiung verkündet, das jüdische Volk werde auf immer aus der Kirche ausgeschlossen sein, denn sie hat sich scheinbar im bösen Geschlecht, das sich Jesus während seines Lebens widersetzte, vollkommen erfüllt.

Die zweite Prophezeiung, die das Kommen des Messias mit der Treulosigkeit seiner Zeitgenossen in Verbindung bringt, spricht vom Stein, «den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist». Bei Matthäus bezieht sich Kapitel 21, Vers 42 darauf (vgl. auch Apg 4, 11; 1 Petr 2, 6–8). Für die Tage des Messias hatte Jesaia verkündet: «Schaut, ich lege auf Zion einen Stein, einen Stein, der erprobt ist, einen kostbaren Eckstein, der festgegründet ist» (Is 28, 16; vgl. Eph 2, 20; 1 Kor 3, 11), und dies bezieht sich, wenigstens indirekt, auf den Eckstein des neuen Jerusalem. Jedoch die Psalmen verkünden, daß dieser Eckstein von denselben Bauleuten verworfen werden wird: «Der Stein, den die Bauleute verwarfen, der ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist das geschehen, ein Wunder ist's in unseren Tagen» (Ps 117, 22–23). Viele messianische Motive (vgl. Is 8, 14; 28, 16; Zach 3, 9; 4, 7) sagen aus, daß der Eckstein des neuen Jerusalem denen, die nicht glauben, ein Stein des Anstoßes werden wird, aber in all diesen Prophezeiungen handelt es sich um die Bauleute des Tempels, die Hierarchie, die Vorsteher, die durch ihre Treulosigkeit den Eckstein des neuen Jerusalem verwerfen. In diesem Sinn wendet Matthäus sie auch an.

Er führt die Stelle anläßlich des Gleichnisses von den Winzern (Mt 21, 33–44) an, das gegen den jüdischen Klerus gerichtet ist und voraussagt, daß dieser untergehen und durch treuere Hirten ersetzt werden wird. Das neue Jerusalem soll erstehen, trotzdem die Führer schlecht sind. So scheint es denn, daß, wenigstens nach dem, wie Matthäus es versteht, die Treulosigkeit der zur Herrenzeit lebenden jüdischen Beamten und die als Strafe vorgesehene Zerstörung des Tempels diese Prophezeiung vollauf erfüllt haben. Die Synoptiker weisen keineswegs darauf hin, daß als weitere Verwirklichung dieser Prophezeiung die Ausschließung Israels von der Kirche zu erwarten sei. Ich glaube deshalb, daß die Synoptiker sich nicht vorstellten, daß das jüdische Volk völlig außerhalb der gläubigen Gemeinschaft bleiben werde, wenn sie auch mitansehen mußten, wie ein großer Teil des Volkes abfiel.

Die drei ersten Evangelisten haben sich oft gefragt, warum so viele Juden in ihrem Unglauben verharrten und haben sich deshalb genau mit dem Unglauben der Pharisäer und anderer führender Männer auseinandergesetzt. So geht aus ihrem einstimmigen Bericht hervor, daß diese Männer an die Botschaft nicht glaubten, weil sie sie nicht verstanden und daß sie die Lehre vom Gottesreich auch dann nicht erfaßten, als sie Jesus angehört und mit ihm diskutiert hatten. Matthäus, ebenso wie Lukas, sagen es dabei ganz deutlich, daß eben diese Unwissenheit ein schuldhaftes Verschließen der Augen war. Die Evangelisten erkannten in der Einstellung dieser Männer die Blindheit und Hartherzigkeit wieder, die die hebräischen Propheten ihren eigenen Zeitgenossen so oft und so eindringlich vorgeworfen hatten, wenn diese sich weigerten, die Botschaft Gottes zu verstehen und die göttlichen Zeichen zu erkennen. Die feindselige Priesterschaft war blind, weil sie sich der Erkenntnis widersetzte, daß die Prophezeiungen in Jesus ihre Erfüllung gefunden hatten und weil sie nicht erfassen wollte, daß sich in seiner Botschaft der wesentliche Zweck des Gesetzes verwirklichte. Bei Markus finden wir ein typisches Beispiel für diese Einstellung. Jesus stellte einmal eine Frage, die jeder fromme Jude ohne weiteres sofort hätte beantworten können: «Ist es erlaubt, am Sabbath Gutes zu tun oder Böses zu tun, ein Leben zu retten oder zu töten?» (Mk 3, 4) Und doch heißt es, daß die Pharisäer ihm nicht antworten

konnten. Ihr Ärger über Jesus hinderte sie, der Wirklichkeit ins Angesicht zu sehen. Im Lukasevangelium verharren die Feinde Jesu vor allem in ihrer eigensinnigen Unfähigkeit, die Botschaft zu verstehen, weil sie sich weigern, zu bereuen und Gott um Erbarmen zu bitten. Und doch ist die durch Zeichen und Wunder göttlich beglaubigte Botschaft Christi offensichtlich aus der Religion des Gesetzes hervorgegangen und die Heiligen Israels haben in ihr sogleich die Erfüllung ihrer Hoffnungen und sehnlichsten Wünsche erkannt.

Diese willentliche und deshalb schuldhafte Unwissenheit der Feinde Jesu soll hervorgehoben werden, weil die Apostel bei den Juden der Diaspora derselben Einstellung begegnen sollten, wenn auch die Gründe dafür andere waren. Diesen jüdischen Gemeinden wurde jeden Sabbath ein Teil der Schrift vorgelesen und doch erkannten sie ebensowenig wie die Vorsteher in Jerusalem, daß sich die Prophezeiungen im Reiche Christi erfüllt hatten (vgl. Apg 13, 27). Diese Unwissenheit, so schuldhaft sie auch war, spricht dennoch das Synedrium davon frei, gegen Jesus ein größeres Verbrechen begangen zu haben, als das, einen Unschuldigen fälschlich verurteilt und hinrichten haben zu lassen.

Die ungläubige Generation jüdischer Führer, die der Botschaft Christi Trotz bot, weil sie nicht verstehen wollte, waren die echten Erben aller blinden und verhärteten Generationen Israels, über die wir im Alten Testament lesen und jedenfalls die Erben jener ersten Generation, mit der Gott zuerst in der Wüste den Bund geschlossen hatte und die den Namen «ein halsstarriges Volk» erntete (Dt 9, 13; vgl. Apg 7, 51). Können wir vernünftigerweise von den ungläubigen Juden späterer Jahrhunderte, insbesondere von den heutigen Juden sagen, sie seien halsstarrig, blind und verhärtet? Ob mit oder ohne Berechtigung, gerade das ist ihnen sehr oft vorgeworfen worden.

Viele Christen sehen im heutigen Judentum einfach die Religion des Alten Testaments und glauben deshalb, daß die unmittelbare Überzeugungskraft und der offensichtliche Zusammenhang des Evangeliums mit dem damaligen Judentum im wesentlichen dieselben geblieben sind. Es gibt sogar gebildete Christen, die der Meinung sind, daß ein Jude, mit dem Neuen Testament in der Hand,

ebenso leicht wie die Juden der ersten christlichen Generation imstande sei, die Vollendung und Erfüllung seiner eigenen Religion darin zu entdecken und daß er, falls er sich nicht bekehrt, ebenso verhärtet sein muß, wie es die Apostelgeschichte von den Pharisäern und einer großen Anzahl Juden erzählt. Solche Ideen werden zwar allgemein akzeptiert, beruhen aber auf einem totalen Mißverstehen der Geschichte. Die jüdische Religion der Neuzeit ist nicht einfach mit der Religion des Alten Testaments gleichzusetzen. Sie hat ja im Lauf von zwei Jahrtausenden eine Entwicklung durchgemacht, und da die Juden ihre Tradition als von Gott gelenkt betrachten, steht, was sie anbelangt, diese religiöse Entwicklung nicht außerhalb der göttlichen Offenbarung, sondern klärend und vertiefend innerhalb derselben. Das in den Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt ausgebaute mündliche Gesetz ist schriftlich niedergelegt worden, und der fromme Jude glaubt, daß diese Schriften wenigsten bis zu einem gewissen Grad unter göttlicher Leitung entstanden sind. Einen Juden würde es ebenso fremd anmuten, den Talmud von seiner Religion zu trennen und nur das zu glauben, was im Alten Testament wörtlich geschrieben steht, wie uns, wenn man uns zumuten würde, die Briefe des heiligen Paulus oder die Kirchenväter zu verwerfen. Die heutige jüdische Religion ist *nicht* einfach die biblische Religion, die den Hintergrund für die Evangelien bildet, und deshalb ist es falsch, die Haltung der Pharisäer, die Jesus zurückwiesen, mit der des modernen Juden zu vergleichen, der das Christentum zurückweist. Was immer die Juden auch davon abhält, unseren Glauben anzunehmen, hat es keinesfalls etwas mit der Blindheit und Hartherzigkeit zu tun, der wir in den Evangelien begegnen. Es ist nicht wahr, daß im Evangelium die *unmittelbare* Erfüllung dessen liegt, auf was das moderne Judentum hofft. Wir unsererseits glauben zwar daran, daß das Evangelium die Hoffnungen der Juden und aller Menschen erfüllen wird, aber um das zu entdecken, müssen die Juden eine geistige Entwicklung durchmachen, die von der einfachen Umkehr zu Jesus, die für seine jüdischen Zeitgenossen genügte, sehr weit entfernt ist.

Nun gilt es, in diesem Zusammenhang noch eine Frage zu erörtern, auch wenn wir in den synoptischen Evangelien keine zufriedenstellende Antwort dafür finden können. Welchen Platz

nimmt das jüdische Volk nach der Auferstehung Christi in der Heilsgeschichte ein?

Wir haben gesehen, daß mit der Erhöhung des Herrn ein neues Zeitalter, eine neue Heilsordnung begonnen hat, die den alten Bund erfüllt und darüber hinausgeht. Erlösung und göttliches Wohlgefallen, die bis zu diesem Zeitpunkt an Tempel und Gesetz gebunden waren, wurden nun in der christlichen Kirche allen Menschen zugänglich, da ja Christus als Heiland der Welt gesandt war. Daraus folgt, daß das jüdische Volk durch den Sieg Christi seine einzigartige Stellung eingebüßt hat, daß Gottes Wohlgefallen nicht mehr ausschließlich auf diesem einen Volk ruhte und daß die Auserwählung, die Gott ursprünglich nur auf sie beschränkt hatte, sich nunmehr auf die gesamte menschliche Familie erstreckte. So wurde, ganz abgesehen von der Einstellung der Juden Jesus gegenüber, ihr Heilsstand umgewandelt, indem aus der Religion des Tempels und der Ausübung des Gesetzes nur mehr leere Schalen einer wertvollen Vergangenheit wurden. Nur weil Jerusalem sich als treulos und verderbt erwiesen hatte, wurden die Heilige Stadt und der Tempel der Zerstörung überantwortet, und die Entwertung der Religion, deren Mission es gewesen war, das Kommen Christi vorzubereiten, wurde in der Geschichte durch eine politische Katastrophe sichtbar vollzogen.

Wir haben weiters gesehen, daß, im Gegensatz zu vielem, was in späteren Jahrhunderten geschrieben worden ist, die Juden nicht ein verstoßenes und vom Heil ausgeschlossenes Volk geworden sind, sondern daß, ganz im Gegenteil, die Frohbotschaft Christi dazu ausersehen ist, zur ganzen Menschheit durchzudringen und das Reich Gottes allen Völkern und an erster Stelle dem Volke Israel zu bringen. So scheint es, als wäre das jüdische Volk nach dem Siege Christi einfach ein Volk unter vielen geworden, und als hätte seine besondere Berufung in der unvergleichlichen Ehre, Christus der Menschheit gebracht zu haben, ihren Gipfelpunkt erreicht. Es scheint, als hätte der Sieg Christi über Sünde und Tod die dem Volke gegebenen Verheißungen in einer, alle Erwartungen übertreffenden Weise erfüllt, als wären die Vorrechte dem Volke Israel nicht entzogen, sondern nur erweitert worden, um alle Menschen einzuschließen, die in die Heilsgemeinschaft berufen waren, als

hätte Israel seine einzigartige Stellung verloren und würde erst, wenn es in die Gemeinschaft seines Messias eintritt, an einer Erfüllung teilhaben, die alles überragt, was es einst besessen hat, ebenso wie es erst, wenn es so mit dem verheißenen Heiland vereint ist, Gottes auserwähltes Volk sein und dieses Vorrecht mit der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen teilen würde.

Diese einfache Lösung klingt sehr verführerisch. Wenn wirklich über Israel nach der Erhöhung Christi nichts anderes zu sagen ist, dann ist das einst einzig und allein auserwählte Volk wirklich wie irgendein anderes Volk geworden, das dazu bestimmt ist, in der Kirche Christi sein Heil zu finden. Wenn dem so ist, dann hat der in früheren Jahrhunderten begangene große Fehler darin bestanden, daß man in der nachbiblischen Geschichte der Juden etwas Geheimnisvolles oder Übernatürliches gesehen und ihr einen tiefen Sinn beigelegt hat, der nicht in Gottes Absicht lag. Die Losung würde dem Nimbus von Heiligkeit (und Grauen) ein Ende bereiten, mit dem christliche Autoren die Juden bis jetzt so oft umgeben haben. Demnach würde, nachdem die schuldige Generation in Jerusalem vernichtet wurde, auf dem jüdischen Volk weder Fluch noch Auserwählung ruhen, sondern sie wären einfach, wie alle anderen Menschen, berufen, ihren Anteil an den Gaben Christi durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu haben. Diese Meinung wird tatsächlich von einigen modernen Autoren vertreten, die auch bereit sind, sie eifrig zu verteidigen[19]. Und hätten wir außer den synoptischen Evangelien keine biblischen Schriften, könnte viel für diesen an sich sympathischen Standpunkt sprechen.

Aber sogar in den synoptischen Evangelien wird nachdrücklich bestätigt, daß Gott mit Israel einen Bund geschlossen hat und das Bewußtsein herrscht vor, daß Gott das Heil sowohl *durch* Israel der ganzen Welt, als auch Israel selbst verheißen hat. Es ist daher schwer zu verstehen, warum die Juden nach dem Eintreffen der allgemeinen Erlösung ihre Beziehung zur einstigen Auserwählung ganz und gar verloren haben sollen. Da sowohl Matthäus wie Lukas in ihre Evangelien die Urschriften der judenchristlichen Gemeinden eingebaut haben, die Jesus als den Erlöserkönig Israels ausrufen,

[19] Das scheint einer der Hauptpunkte zu sein, den Van der Ploeg in *The Curch and Israel* vertritt.

der ausersehen ist, das Volk in das verheißene Land zu führen, scheinen die Evangelisten ebenso wie die alttestamentarischen Propheten überzeugt zu sein, daß hinter Drohungen, Strafen und Exil der unerschütterliche Wille Gottes steht, sein Volk der verheißenen Erlösung zuzuführen. So haben wir allen Grund, anzunehmen, daß die Juden, sollten sie auch insofern wie andere Völker geworden sein, als sie der Kirche beitreten müssen, um dem Gottesvolk anzugehören, doch in gewisser Beziehung zu ihrer Vergangenheit stehen und einen besonderen Platz in der göttlichen Heilsvorsehung haben. Diese Überzeugung werden wir auch in den Schriften des heiligen Paulus wiederfinden. Aber auch wenn wir uns nur auf die Synoptiker beschränken, scheint es mir, als ob die Verheißungen Gottes an sein Volk nach der Auferstehung Christi ebenso gültig seien wie sie es zuvor waren.

VIERTES KAPITEL

DAS EVANGELIUM NACH JOHANNES

Im Johannesevangelium scheint uns eine andere Welt entgegenzutreten. Wenn in den synoptischen Evangelien die christliche Gemeinschaft so dargestellt wird, als entwickle sie sich innerhalb des jüdischen Volkes, so erweckt Johannes den Eindruck, als gehörten Christentum und jüdisches Volk zwei vollkommen verschiedenen Lagern an. Jesus selbst, seine Mutter und seine Freunde werden in einer Weise beschrieben, die einen fast vergessen läßt, daß sie Juden sind. Zu gleicher Zeit enthält das Evangelium viele gegen «die Juden» gerichtete, harte Reden. Es heißt, daß sie Gott nicht kennen (8, 19), daß sie den Teufel zum Vater haben und seine Werke nachahmen (8, 44) und daß sie den Heiland nicht finden werden, sogar wenn sie ihn suchen, weil sie in ihren Sünden sterben sollen (8, 21).

Einige moderne jüdische Autoren, die nachgeforscht haben, woher der weitverbreitete Judenhaß kommt, sehen im Evangelisten Johannes den «Vater des Antisemitismus». Sie beschuldigen das vierte Evangelium, den Konflikt zwischen Jesus und den Volksführern in einer das Volk belastenden Weise dargestellt und den Samen des Judenhasses für alle Zeiten in das Christentum hineingetragen zu haben. Auf den ersten Blick scheinen die Argumente für diese Annahme nicht so geringfügig zu sein. Da handelt es sich vor allem darum, in welch erstaunlicher Weise im vierten Evangelium der Ausdruck «die Juden» sich gewöhnlich auf die Feinde Christi, die Pharisäer und den Tempelklerus bezieht. Wenn Johannes schreibt: «Diese Dinge sagten die Eltern des Blindgeborenen, weil sie Angst vor den Juden hatten» (9, 22), so erweckt er den Eindruck, daß die Eltern nicht jüdisch waren. Und solcher Sätze gibt es viele. Als Jesus selbst sich auf eine Bemerkung berief, die er seinen Feinden gegenüber öffentlich gemacht hatte, sagte er zu seinen Jüngern: «Wie ich zu den Juden gesagt habe...» (13, 33), als wären er selbst und seine Jünger keine Juden, was übrigens ein äußerst merkwürdiger Ausspruch ist, wenn man bedenkt, daß der

Herr im ganzen Evangelium außer an Pilatus nicht ein einziges Wort an einen Heiden gerichtet hat. Im Verlauf dieses Kapitels werden wir zu vielen Stellen kommen, die die Kluft zwischen Jesus und der Religion der Juden grell beleuchten, und werden entscheiden müssen, ob sie wirklich so gemeint sind, wie sie klingen. Wenn man diese Stellen heute liest, sie dabei aus dem Zusammenhang reißt und sie im Lichte der nachfolgenden Geschichte verstehen will, scheint es beinahe, als ob sie die Verurteilung und Verwerfung Israels ankündigen würden.

Es besteht kein Zweifel, daß das Johannesevangelium oft als Rechtfertigung gedient hat für die Verachtung, die man dem jüdischen Volk bezeigte und für die Ungerechtigkeiten und Gewalttätigkeiten, die man den Juden zufügte. Die feindseligen Stellen in den Schriften der Kirchenväter, in denen Synagogen mit Tempeln des Teufels verglichen werden und jeder Jude dargestellt wird, als wirke er im Einvernehmen mit bösen Geistern im Kampfe gegen das Königreich Christi, hängen in literarischer Hinsicht mit dem Johannesevangelium zusammen. Dasselbe gilt für andere, in späteren Jahrhunderten erfundene Mythen über die Juden. In all diesen Fällen sahen sich jedoch die Kirchenschriftsteller veranlaßt, in dieser Weise zu schreiben, weil die sozialen oder religiösen Umstände einer bestimmten christlichen Gemeinde es erforderten. Im späteren Mittelalter diente wiederum das Johannesevangelium als Entschuldigung, wenn man Juden belästigte und verfolgte. Der Karfreitag, an dem in den Kirchen die Leidensgeschichte des Herrn nach Johannes verlesen wird, war für die Juden des Mittelalters der gefährlichste Tag des Jahres; in den meisten Gemeinden wurde ihnen befohlen, zu Hause zu bleiben, um soweit wie möglich ein Blutvergießen zu vermeiden. Wenn man die ganze Geschichte des Hasses der Christen gegen die Juden zusammenfassen und den aus dem Neuen Testament entnommenen angeblichen Motiven für diesen Haß gegenüberstellen wollte, könnte man sich mit viel Recht darauf berufen, daß der Verfasser des vierten Evangeliums der Vater des Antisemitismus der Christen ist.

Als gläubige Christen müssen wir die Annahme als unmöglich zurückweisen, daß ein Buch des Neuen Testaments in irgendeiner Weise Haß und Ungerechtigkeit unter Menschen stiften oder ver-

mehren solle. Was christliche Prediger späterer Jahrhunderte auch in Johannes hineingelegt haben mögen, für uns ist das Evangelium das Wort Gottes, das die endgültige und vollendete Heilstat seines Erbarmens für die Menschheit verkündet. Dennoch gilt es an Hand einer gründlichen Untersuchung des Evangeliums zu zeigen, daß der angebliche Antisemitismus des Johannes nur ein scheinbarer ist, daß bei ihm weder Vorurteil noch Groll gegen das Volk Israel zu finden ist und daß man die Absicht des Evangelisten völlig mißversteht, wenn man behauptet, das Evangelium berechtige dazu, dem jüdischen Volk gegenüber eine verächtliche Haltung einzunehmen. Diese Aufgabe zu erfüllen ist eines der Ziele des vorliegenden Kapitels.

Im ersten Abschnitt soll untersucht werden, was Johannes in seinem Evangelium mit dem Ausdruck «die Juden» meint, so daß dann festgestellt werden kann, wie schwerwiegend die Anschuldigungen gegen ihn sind. Der zweite Abschnitt soll davon handeln, daß es bis vor kurzem unter liberalen Gelehrten üblich war, die Abfassung des vierten Evangeliums ins zweite Jahrhundert zu versetzen, also in eine Zeit, da das Christentum sich schon bis zu einem gewissen Grad von seinem ursprünglichen jüdischen Hintergrund entfremdet hatte, ferner daß einige dieser protestantischen und jüdischen Autoren das Johannesevangelium als ein literarisches Erzeugnis betrachteten, das unter anderem den Zweck hatte, dem Einfluß einer mächtigen jüdischen Richtung entgegenzuarbeiten, und letztlich, daß in jüngster Zeit eine große Anzahl von Gelehrten zur Überzeugung gekommen ist, daß das Evangelium wesentlich jüdisch ist. Deshalb werden wir den Zeithintergrund des Johannes und seiner Tradition betrachten, nicht lediglich, um eindeutig zu beweisen, daß das Evangelium jüdischen Ursprungs ist, sondern auch, um gewisse historische Ereignisse hervorzuheben, die ihre Spuren in der Einstellung des Evangeliums Israel gegenüber hinterlassen haben. Dann jedoch, wenn wir im dritten Abschnitt die Lehre des Johannes bezüglich der alten Religion Israels analysieren, werden wir sehen, daß sie sich nur wenig von der der Synoptiker unterscheidet. Der Unterschied bei Johannes ist vor allem der neue Akzent, den er auf die Eschatologie legt. Johannes verkündet, und davon handelt der vierte Abschnitt, daß die verheißene Erfüllung

bereits mit Jesus Christus eingetreten ist, daß der Gipfelpunkt der Gnade in der Gegenwart, nicht in der Zukunft liegt. Dieser theologische Standpunkt zwingt den Evangelisten jedoch, ein Geschichtsbild zu vertreten, demzufolge gegenwärtige Ereignisse die Substanz von Dingen enthalten können, die sich erst später ereignen werden. Das vierte Evangelium kann daher, ohne sich gegen die geschichtliche Wahrheitstreue zu vergehen, die Ablehnung, die Jesus durch die Volksführer erfahren hat, sehr wohl als den Fall der Synagoge in die Verblendung darstellen, auch wenn sich dies im tatsächlichen Geschichtsverlauf erst viel später ereignen sollte. Das wird im fünften Abschnitt erörtet werden. Das Johannesevangelium ist zuweilen außerordentlich schroff, aber diese Strenge wendet sich nicht im geringsten gegen das jüdische Volk, ja letzten Endes nicht einmal gegen die Synagoge, vielmehr stellt sie das verheerende Strafgericht Gottes über alles dar, was Bosheit, Lüge und Haß ist.

Die Juden und Israel

Wir wollen unsere Untersuchung damit beginnen, daß wir den Gebrauch der Benennungen «Israel» und «Jude» im Alten Testament betrachten[1]. In den nachexilischen biblischen Schriften finden wir den folgenden Sprachgebrauch. Die Ausdrücke Israel und Israelit verwendet das hebräische Volk als Selbstbezeichnung, während «Juden» der Name war, unter dem man sie bei den Heiden kannte. Israel war eine religiöse Bezeichnung, in der die göttliche Auserwählung und messianische Sendung des Volkes einbegriffen war, während der Ausdruck «Jude» von Fremden als soziologische oder völkische Bezeichnung verwendet wurde. So gebraucht der Verfasser des ersten Makkabäerbuches den Ausdruck Israel, wenn er vom Volke Gottes spricht[2]. Wenn aber die Heiden das Volk erwähnen oder wenn es in Briefen an auswärtige Mächte oder in offiziellen Staatsdokumenten als politische Einheit aufscheint, wird durchwegs von Juden gesprochen[3]. Hingegen gebrauchten die in

[1] In diesem und den folgenden Abschnitten haben wir uns an R. Kugelmanns Artikel «Hebrew, Israelite, Jew» aus *The Bridge* I, S. 204–224, und an Renée Blochs Artikel «Israélite, Juif, hébreu» aus *Cahiers Sioniens* (1951), S. 11–31 und 258–280, gehalten.

[2] 1 Makk 8, 22–32; 10, 23; 11, 30–33; 11, 50; 14, 20–23.

[3] 1 Makk 8, 20; 12, 1–23; 13, 41–42; 14, 27–47.

der Diaspora lebenden Juden die beiden Bezeichnungen in anderer Weise. Sie nahmen die Ausdrucksweise von ihren heidnischen Nachbarn an, beschränkten den Gebrauch des Namens Israel auf Liturgie und Gebet und zogen es vor, im Verkehr mit der Welt von sich als Juden zu sprechen. Diese Gepflogenheit zeigt sich im zweiten Buch der Makkabäer, das von einem in der ägyptischen Diaspora lebenden Autor verfaßt wurde; da wird das hebräische Volk stets als Juden bezeichnet[4].

Diese Verschiedenheiten im Sprachgebrauch spiegeln sich im Neuen Testament wieder. Die synoptischen Evangelien bedienen sich sehr selten des Ausdruckes Jude, und wenn sie es tun, so nur in der palästinensischen Art, wie das erste Makkabäerbuch ihn gebraucht. In diesen Evangelien wird von Heiden berichtet, daß sie von Juden sprechen, und wenn die Evangelisten in ihrer eigenen Erzählung den Namen erwähnen, ist diese auf besondere Weise auf heidnische Leser abgestimmt[5]. So wird von Jesus, in Verbindung mit den Weisen aus dem Morgenland, mit Pilatus und mit den römischen Soldaten als dem «König der Juden» gesprochen (Mt 2, 2.27; Mk 15; Lk 23). Auch die Apostelgeschichte bleibt der traditionellen Ausdrucksweise treu. Das Wort Jude kommt sehr oft, achtundsiebzigmal, darin vor, wird aber am öftesten, siebenundsechzigmal, in den letzten fünfzehn Kapiteln verwendet, die über die Lehrtätigkeit des Paulus unter den Heiden berichten. Hier benützt der Autor die unter den Juden der Diaspora übliche Ausdrucksweise, wie es der Autor des zweiten Makkabäerbuches getan hat. Auch im neunten bis zum elften Kapitel wird der Name Jude im Zusammenhang mit Heiden angewendet, und sogar die Stellen im zweiten Kapitel, die von Juden handeln und von denen man auf den ersten Blick meinen möchte, daß sie die Ausnahme zur Regel bilden, halten sich dennoch an dasselbe Prinzip[6]. Einige wenige

[4] Bei Gebeten wird der Ausdruck «Israel» gebraucht in: 2 Makk 1, 25.26; 9, 5; 10, 38; 11, 6.

[5] Vgl Mt 28, 15; Mk 7, 3. Wenn Lukas in 7, 3 von den «Ältesten der Juden» spricht, so ahmt er die Sprache des römischen Hauptmanns nach, in dessen Auftrag sie gekommen sind.

[6] Der Verfasser will einerseits zwischen Diaspora-Juden und Heiden unterscheiden, unter denen diese leben (Apg 2, 5) und andrerseits zwischen geborenen Juden und Proselyten (Apg 2, 11; 2, 14).

Stellen gibt es in der Apostelgeschichte, in denen ein neues Moment auftaucht, wenn nämlich der Ausdruck Jude anfängt, eine Feindseligkeit gegen die christliche Gemeinde anzudeuten (12, 3; 12, 11; 13, 50; 14, 18; 17, 5; 17, 13)[7].

Im Johannesevangelium ist die Terminologie viel komplizierter. Der Ausdruck Jude wird sehr oft, siebzigmal, gebraucht, hat aber verschiedene Bedeutungen, die nicht leicht auseinanderzuhalten sind. An manchen Textstellen folgt Johannes dem traditionellen Gebrauch sowohl in der palästinensischen, wie in der in der Diaspora üblichen Form. So bezeichnen die Heiden in seinem Evangelium das hebräische Volk als Juden[8]. Wann immer der Evangelist seinen heidnischen Lesern die Sitten der Zeitgenossen Jesu und gewisse einheimische Ausdrücke erklärt, spricht er vom Volk als Juden[9]. Manchmal bedeutet «Juden» einfach das Volk, die einfachen Leute, die Volksmenge[10]. Wir bemerken, daß der Verfasser in zwei besonderen Fällen sagt, daß einige dieser Juden sich zum Glauben an Christus bekehrten. Nach der Wiedererweckung des Lazarus heißt es, daß «viele von den Juden... die zu Maria, der Schwester des Lazarus gekommen waren und gesehen hatten, was Jesus getan hatte, an ihn glaubten» (11, 45; vgl. 12, 11).

Johannes gebraucht den Ausdruck aber noch in einer anderen, seinen Schriften eigenen Weise. Fünfunddreißigmal in seinem Evangelium kennzeichnet das Wort «die Juden» die Jesus-feindliche Gruppe, die für den organisierten Widerstand gegen ihn verantwortlich war[11]. Diese Ausdrucksweise kommt gleich am Anfang des Evangeliums vor, wo es heißt, daß «die Juden... Priester und Leviten zu Johannes dem Täufer schickten, um ihn zu fragen, was seine Sendung sei» (1, 19). Viele moderne Fassungen des Neuen Testaments deuten in einer Fußnote darauf hin, daß bei Johannes der Ausdruck «die Juden» sich oft auf die Jesus bekämpfenden

[7] In einigen dieser Fälle bezieht sich «die Juden» auf die Einwohner Jerusalems, und es wäre daher richtiger, sie «Judäer» zu nennen.

[8] Jo 18, 33; 18, 35; 18, 39; 19, 3; 19, 19; 19, 21.

[9] Jo 2, 6; 2, 13; 3, 1; 4, 9; 5, 1; 6, 4; 7, 2; 11, 55; 19, 40; 19, 42.

[10] Jo 10, 19; 11, 19; 11, 31; 11, 33; 11, 36; 11, 45; 12, 9; 12, 11; 18, 20; 18, 38; 19, 12; 19, 14; 19, 20; 19, 21.

[11] Jo 1, 19; 2, 18.20; 3, 25; 5, 10; 5, 16; 5, 18; 6, 41; 6, 53; 7, 1; 7, 11.13.15; 8, 22; 8, 31; 8, 48; 8, 52; 8, 57; 9, 18; 9, 22; 10, 24; 10, 31.33; 11, 8.11; 11, 54; 13, 33; 18, 12; 18, 14; 18, 31; 18, 36; 19, 7; 19, 31; 19, 38; 20, 19.

öffentlichen Vertreter des Judentums bezieht. Und das ist richtig. Das vierte Evangelium, ebenso wie die ersten drei, unterscheidet zwischen der feindseligen Beamtenclique und der, Jesus zugetanen, Menge. Der folgende Satz, der nur verständlich ist, wenn wir bedenken, wie Johannes den Ausdruck «die Juden» in einem einschränkenden Sinn benützt, veranschaulicht den weiten Spalt, der zwischen Volk und Klerus klaffte: «Die Juden nun suchten nach ihm (Jesus) auf dem Feste und sagten: ‚Wo ist er denn?' Und es war viel Gerede über ihn unter der Menge; die einen sagten: ‚Er ist gut', andere sagten: ‚Nein, im Gegenteil, er verführt das Volk.' Niemand jedoch sprach frei und offen über ihn aus Angst vor den Juden» (7, 11–13).

Wer waren diese Juden, vor denen die jüdischen Volksscharen Angst hatten? Das waren die Männer, die Johannes auch «die Pharisäer» nennt (vgl. 9, 16; 9, 18). Wenn wir die einzelnen Berichte miteinander vergleichen, die sich mit der Tempelreinigung, also einem Vorfall befassen, der in allen vier Evangelien verzeichnet ist, so sehen wir, daß Johannes mit den Worten «die Juden» die Menschen meint, die die anderen Evangelisten mit «die Hohenpriester und Schriftgelehrten» oder «die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten des Volkes» bezeichnen (vgl. Jo 2, 13–22; Mt 21, 23–27; Mk 11, 27–28; Lk 20, 1–8). Es scheint, als unterscheide der heilige Johannes nicht mehr zwischen den verschiedenen, dem Herrn entgegenarbeitenden politischen und religiösen Gruppen. Von den anderen Evangelisten erfahren wir, daß jede dieser Parteien ihren eigenen Standpunkt vertrat und sich daher aus jeweils verschiedenen Gründen Jesus widersetzte, aber bei der Betrachtungsweise des Johannesevangeliums scheinen diese Unterschiede nicht mehr zu zählen. Demgemäß handeln die Auseinandersetzungen, die Jesus im vierten Evangelium mit «den Juden» hat, nicht mehr von der Auslegung des Gesetzes, sondern der einzige Gegenstand der Kontroverse ist der Glaube an seine göttliche Sendung, den Jesus fordert. Da die Pharisäer, Sadduzäer und Hohenpriester, die drei im Synedrium vereinten Parteien, sich weigern, an die Person Christi zu glauben, werden sie insgesamt mit einem einzigen Ausdruck bezeichnet, der bei Johannes «die Juden» heißt. Warum er gerade diesen Ausdruck gewählt hat, ist keinesfalls klar.

Bevor wir untersuchen, warum Johannes den Namen «Jude», der in der Heiligen Schrift ein Ehrenname ist[12], gewählt hat, um die Feinde Christi zu kennzeichnen, müssen wir hervorheben, wie wichtig es ist, sich die zwei verschiedenen Ausdrucksweisen im vierten Evangelium klarzumachen und sie zu unterscheiden. Muß man die harten Reden gegen «die Juden» gemäß dem allgemein üblichen biblischen Brauch auf das Volk Israel als solches anwenden oder beziehen sie sich in der, dem Johannes eigenartigen Gebrauchsweise, auf die Gruppe der Feinde Jesu? Wenn Jesus zu den Juden sagt: «der Vater, der mich gesandt hat... hat Zeugnis über mich abgelegt. Doch ihr habt weder seine Stimme jemals gehört, noch seine Gestalt gesehen» (5, 37), meinte er damit das jüdische Volk als solches, oder bloß die sich ihm widersetzenden Priester und Pharisäer? Sogar in so ausgezeichneten Kommentaren, wie dem des *Regensburger Testaments* kann man lesen: «Da Jesus wohl an das jüdische Volk als Ganzes denkt, wird der Sinn des Satzes sein, daß den Juden der Gegenwart wie der Vergangenheit Gott und seine Offenbarungen in ihrem eigentlichen Sinne immer verborgen geblieben sind, und zwar in schuldhafter Weise, da nur so das Wort ein Vorwurf sein kann»[13]. Das ist aber nicht möglich. So eine Auslegung wäre nicht im Einklang mit der Lehre der anderen Evangelien und auch nicht mit der Haltung, die Johannes in anderen Teilen seines Evangeliums einnimmt. Nein, die Juden, über die Christus sagte, sie hätten nie die Stimme Gottes gehört, sind die jüdischen Anführer, die dem Werk seiner Barmherzigkeit Trotz boten. Das geht außerdem klar aus dem Zusammenhang hervor, denn die lange Rede Jesu, der der obige Satz entnommen ist, war an «die Juden» gerichtet, die «trachteten, ihn zu töten, weil... er Gott seinen Vater nannte und so sich Gott gleichstellte» (5, 18).

Die Mischung von allgemein üblicher und einschränkender Terminologie bezüglich der Juden ist so unnatürlich, daß sie den Fluß der Erzählung zu unterbrechen scheint[14]. Man kann kaum leugnen,

[12] So wird in der Apokalypse den Juden der Synagoge der Name Jude im eigentlichen Sinn abgesprochen: «Sie sagen, sie seien Juden, aber sie sind es nicht» (vgl. Apk 2, 9.39).

[13] *Regensburger NT*, 4. Band (2. Ausgabe), S. 148.

[14] Siehe z.B. 7, 1–2.

daß sie eine gewisse Zweideutigkeit in das Evangelium hineinträgt, die Generationen von unbedachten Lesern verleitet hat, die Botschaft falsch zu verstehen. Besonders in der Leidensgeschichte des Herrn ist es nicht leicht zu unterscheiden, wann «die Juden» sich auf das Volk bezieht und wann auf die Hohenpriester und ihre Gefolgschaft, insbesondere weil vom grammatikalischen Standpunkt aus das Subjekt den ganzen Bericht hindurch dasselbe bleibt[15]. Da es nicht wahrscheinlich ist, daß ein Verfasser sich solcher Doppelsinnigkeiten schuldig machen würde, wenn er einen einheitlichen Bericht in einem Zug niederschreibt, und in Anbetracht dessen, daß festgelegte Überlieferungen und katechetische Unterweisungen existiert haben, bevor unsere kanonischen Evangelien, besonders das vierte Evangelium verfaßt waren, bin ich überzeugt, daß die zwei sich widersprechenden Terminologien verschiedene Perioden in der Entwicklung des Verhältnisses Israels zur Kirche wiederspiegeln. Zwischen dem Zeitpunkt, da Johannes den Ausdruck «die Juden» im selben Sinn gebrauchte wie die Synoptiker und dem Zeitpunkt, da das Evangelium mit diesem Ausdruck den feindseligen Klerus bezeichnete, muß ein Wendepunkt in der Geschichte eingetreten sein. Davon will ich später sprechen.

Als wäre die Sache nicht schon kompliziert genug, gibt es im Johannesevangelium eine dritte Art, den Ausdruck Jude zu gebrauchen, und auch für diese weisen die synoptischen Evangelien keine Parallele auf. Die Samaritanerin, die zu Jesus sagte: «Du bist ein Jude» (4, 9), mochte sich dieses Ausdrucks bedient haben, weil die Samariter, auch wenn sie nicht Heiden waren, so doch vom Volke Israel infolge einer Religionsspaltung abgeschnitten waren und, nach der rabbinischen Literatur zu schließen, von ihnen als Juden sprachen. Als aber der Herr ihr antwortete: «...wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden» (4, 22), bezieht sich der Ausdruck nicht auf eine politische oder gesellschaftliche Einheit, sondern auf ein von Gott zu einer erhabenen Bestimmung berufenes Volk. In der Terminologie der nachexilischen biblischen Schriften und der synoptischen Evangelien wird dieses Volk Israel genannt, und Johannes selbst gebraucht gele-

[15] Siehe besonders 18, 28 und 19, 16 wo es nicht immer klar gemacht wird, wer Pilatus antwortet und zu wem der Landpfleger hinausgeht.

gentlich den Ausdruck Israel oder Israelit in diesem, von messianischen Ahnungen erfüllten Sinn (vgl. 1, 31; 1, 47; 1, 49; 3, 10). Aber das auserwählte Volk, das die göttliche Offenbarung verwahrte, als «die Juden» zu bezeichnen, ist neu und ist etwas, das wir erst wieder bei Paulus finden werden, der in «den Juden» die Empfänger der Offenbarung Gottes, seines Gesetzes und seiner Verheißungen sieht, die also mit geistigen Vorzügen ausgestattet sind, die anderen Menschen vorenthalten bleiben (Röm 3, 1; 9, 4).

Die ungewöhnliche Terminologie des Verses «denn das Heil kommt von den Juden» und die darin enthaltene Lehre scheinen bei oberflächlichem Lesen mit dem immer wiederkehrenden Thema des Evangeliums, die Religion der Juden komme nicht von Gott, in Widerspruch zu stehen. Das hat liberale Gelehrte wiederholt dazu verleitet, die Echtheit des Verses anzuzweifeln[16]. Sie meinen, der Vers sei in das vierte Evangelium eingefügt worden. Wir werden jedoch sehen, daß die Lehre des Verses, wenn der Ausdruck «die Juden» hier auch in einmaliger und eigentümlicher Weise gebraucht wird (wobei wir bedenken müssen, daß der Verfasser das Evangelium zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geschrieben und verbessert hat), allem Augenschein zum Trotz mit der im Johannesevangelium vorherrschenden Stellungnahme gegenüber der Vergangenheit und der Sendung Israels in vollkommenem Einklang steht.

Der Hintergrund des Evangeliums

Die Fachkritik der Exegetik hat bis vor ziemlich kurzer Zeit ganz allgemein die Ansicht vertreten, daß das vierte Evangelium im zweiten Jahrhundert, also lange nach dem apostolischen Zeitalter, entstanden ist. Das Hauptargument für diese späte Entstehungszeit lieferte der Stil und die fortgeschrittene Lehre, die das Evangelium enthält und die in deutlichem Gegensatz zu der Einfachheit der Synoptiker steht, was sich die Gelehrten nur so erklären konnten, daß es unter dem Einfluß der Gnostik oder des Hellenismus des Philo entstanden ist. Heute ist man zu einem anderen Schluß gekommen. Da Ignatius von Antiochien in einem ungefähr zwischen

[16] Für Hinweise siehe Goppelt, *Christentum...*, S. 257.

den Jahren 110 und 117 geschriebenen Brief das Evangelium anführt und da kürzlich entdeckte und im Jahre 1935 veröffentlichte Papyrusfragmente bezeugen, daß es zwischen den Jahren 120 und 130 in Oberägypten weithin bekannt war, müssen wir seine Entstehungszeit auf die Jahrhundertwende ansetzen, was mit einer alten Kirchentradition auch übereinstimmt.

Vergleicht man das vierte Evangelium mit den Synoptikern, hat man den deutlichen Eindruck, daß der Fall Jerusalems der Vergangenheit angehört und daß es, wie ein Autor sich ausdrückt, «die alte jüdische Welt nicht mehr gab»[17]. Für die christliche Kirche ist jedoch die Zerstörung des Tempels und die Vertreibung der Juden aus Jerusalem nicht so wichtig gewesen, wie ein anderes Ereignis, das als Folge der nationalen Katastrophe etwas später, um das Jahr 80 eintrat.

Während des jüdischen Krieges der Jahre 66–70 hatte sich das Synedrium, die religiöse und staatliche Obrigkeit des Volkes, genötigt gesehen, aus Jerusalem zu entfliehen; es wählte Jabneh, eine kleine Stadt östlich des Jordans als seinen neuen Sitz. Gleichzeitig oder sogar etwas früher, hatte die Mutter Kirche Jerusalem verlassen und ihre Zelte in Pella, einer anderen kleinen transjordanischen Stadt, aufgeschlagen. Es scheint, daß die Ältesten der christlichen Kirche und mit ihnen die große Menge der Gläubigen die Hauptstadt verließen, weil sie erstens des prophetischen Ratschlages Jesu gedachten, daß es in den Tagen der Drangsal gut sein werde, aus der Stadt zu flüchten, und zweitens die Christen, eingedenk der Einstellung Jesu zur Politik, mit der Revolution, die eine nationale Unabhängigkeit forderte, nicht gemeinsame Sache machen konnten. Obwohl sie nicht die einzigen waren, die sich von den militärischen Kämpfen zurückzogen, trat dadurch, daß sie sich von der Tempelpartei trennten und sich fern von Jabneh, dem Sitz des jüdischen Klerus, niederließen, eine noch größere Entfremdung zwischen ihnen und ihren Landsleuten ein.

Man darf nicht vergessen, daß bis dahin die Judenchristen Palästinas verhältnismäßig wenig von den Behörden belästigt worden waren. Da sie weiterhin am Tempelkult und den religiösen Handlungen in der Synagoge teilnahmen, das Gesetz befolgten und im

[17] *Catholic Commentary*, S. 979.

jüdischen Leben einverleibt blieben, betrachtete man sie als eine jüdische Sekte, als Nazarener, und als solche genossen sie die Vorteile, die ihnen ein gegen abweichende theologische Strömungen und Parteienbildungen tolerantes Judentum gewährte. Die Christenverfolgung, die in der Apostelgeschichte so dramatisch geschildert wird, war gegen die Hellenisten, das heißt gegen die Judenchristen der Diaspora gerichtet, die öffentlich ihre Mißbilligung des Tempelgottesdienstes und ihre Feindseligkeit gegen die religiöse Obrigkeit laut werden ließen. Scheinbar wurden die Judenchristen Palästinas nicht unmittelbar von diesen Maßnahmen berührt.

Nun aber änderten sich die verhältnismäßig friedlichen Zustände. In Zeiten nationaler Not, also in den Jahren vor dem jüdischen Krieg und vor allem nach der Niederlage und teilweisen Vernichtung des Staates waren die Vorsteher der Synagoge nicht mehr gewillt, eine religiöse Partei, wie die der Judenchristen zu dulden, die überpolitische, universalistische Ansichten befürwortete. Einiges spricht dafür, daß die judenchristliche Mission nach dem Falle Jerusalems im Jahre 70 unter den Juden beträchtlichen Erfolg hatte und dadurch der Synagoge viel gefährlicher wurde[18]. Schlagende Beweise sprachen nun zugunsten der Christen, denn sie konnten sich darauf berufen, daß die Zerstörung der Stadt und des Tempels eine von Jesus prophezeite Urteilsvollstreckung war und das Ende der alten Ordnung bedeutete. Opfer und Brandopfer hatten nur den Sinn, den vollkommenen Gottesdienst des am Kreuz sich opfernden Jesus vorauszudeuten. Die Zerstörung des Tempels war in den Augen der Christen der Tag des Herrn, von dem Jesus gesagt hatte, daß seine eigene Generation ihn noch erleben werde.

Das jüdische Staatsleben war zusammengebrochen, das Judenchristentum zusehends im Wachsen begriffen, und deshalb entschlossen sich die in Jabneh lebenden führenden Männer der Synagoge, die in ihrer Mitte wohnenden Christen erbarmungslos und unerbittlich zu bekämpfen. Sie wurden nicht nur verfolgt, sondern man wendete auch geistige Waffen gegen sie an[19]. Selbst die jüdi-

[18] Siehe Jocz, *The Jewish People...*, S. 163–164.

[19] Eine Erörterung über die geistigen Waffen, derer sich die Synagoge bediente, bringt Jocz op. cit., S. 42–65. Über die Änderungen, die sich im Judentum infolge seines Kampfes mit der Kirche ergaben, siehe Näheres in Lovsky, *Antisémitisme...*, S. 128–136.

sche Liturgie wurde geändert, um die Christen zu hindern, an den religiösen Handlungen in der Synagoge teilzunehmen. Da die Kirche die Septuaginta-Übersetzung der Heiligen Schrift und Bibelauslegungen aus der Tradition der ägyptischen Judenschaft benützte, deren Anschauungen universalistisch und deren Ausdrucksweise griechisch war, revidierte das Synedrium die kanonischen Schriften und lehnte die Septuaginta ab. Von nun ab legte man dem mündlichen Gesetz noch mehr Gewicht bei und bestand auf einer äußerst starren Bibelauslegung. Diese Bemühungen hatten zur Folge, daß sich die jüdische Religion mehr der Auffassung der Pharisäer anpaßte. Nach dem Unheil des Jahres 70 hatte diese Partei die ganze Macht an sich gerissen, denn der Einfluß sowohl der Sadduzäer als auch der der Priesterklasse war geschwunden. Allerdings muß man zugeben, daß die ganze Frage der Umwandlung des Judentums nach dem Falle Jerusalems eine strittige ist; wo manche Autoren eine, die christliche Kirche angreifende Synagoge zu finden vermeinen, sehen andere einfach eine Anpassung an neue geistliche und politische Umstände, die das Judentum ins Auge fassen mußte. Für unseren Standpunkt genügt es, zu betonen, daß die jüdische Religion in ein einheitlicheres religiöses System zusammengefaßt wurde und sich damit des einzigen Mittels bediente, um die Einigkeit eines heimatlosen Volkes zu wahren; in diesem System konnten aber die Christen weder weiter leben, noch ihre Mission ausüben.

Es dürfte um das Jahr 80 gewesen sein, als das Synedrium in Jabneh eine weitere «Segnung» zu den achtzehn Segnungen hinzufügte, die täglich im jüdischen Gottesdienst gesprochen wurden. Diese Gebetsformel war aber in Wirklichkeit ein gegen die *Minim*, die Anhänger häretischer Sekten gerichteter Fluch und wurde zweifellos geprägt und in die Liturgie eingeführt, um die Judenchristen aus der Synagoge auszuschließen. Von diesem Augenblick an konnten die Christen nicht mehr am jüdischen Leben teilnehmen; sie mußten sich aus den Gotteshäusern und faktisch aus der ganzen jüdischen Gemeinschaft entfernen. Die endgültige Trennung war eingetreten. Bis dahin war es möglich gewesen, im wahren Sinn des Wortes ein Judenchrist zu sein. Jedes Glied der Kirche von Jerusalem hätte, ohne im geringsten zu zögern, sogar nach der

Auswanderung beide Fragen: «Bist du Jude?» und «Bist du Christ?» bejahend beantwortet. Das war nun vorbei. In den Augen des Synedriums war man entweder Jude *oder* Christ. Die Synagoge hatte zu Christus endgültig Nein gesagt.

Es ist wichtig, sich darüber klar zu werden, daß der Verfasser des vierten Evangeliums diese qualvollen Zeiten miterlebte, die einem Judenchristen viel schmerzlicher gewesen sein müssen, als die Zerstörung Jerusalems es war. Während Matthäus es erlebte, daß sich die Spaltung durch das ganze Volk zog und Lukas, nach der Bestrafung der Generation von Jerusalem Zeuge wurde, wie die Kirche sich für Juden wie für Heiden auftat, steht Johannes einem jüdischen Volk gegenüber, das anscheinend ein für allemal seine Tore der Botschaft Christi verschlossen hat.

Diese drei verschiedenen Zeitumstände kommen in den Prophezeiungen Jesu bezüglich der Verfolgungen, die seine Anhänger erleiden werden, klar zum Ausdruck. Bei Matthäus heißt es, daß man die Christen vor die Gerichte der Synagogen und Statthalter schleppen und dort um ihres Glaubens willen geißeln werde (Mt 10, 17–18). Bei Lukas ist die Prophezeiung der apostolischen Sendung der römischen Welt angepaßt und erwähnt außer Synagogen auch noch Behörden und Obrigkeiten (Lk 12, 11). Lukas verkündet, daß man Christen aus den Synagogen «ausstoßen» wird, während Matthäus nur von Verfolgung spricht (vgl. Lk 6, 22; Mt 5, 11). Bei Johannes lesen wir, daß von Anfang an der Glaube an Christus mit dem Ausschluß aus der Synagoge bestraft wird, was mehr bedeutet als ein zeitweiliges Verstoßensein. Johannes schreibt: «Die Juden hatten nämlich schon vereinbart, daß jeder, der ihn als Messias bekennen würde, aus der Synagoge ausgeschlossen werden sollte» (Jo 9, 22; vgl. 12, 42).

Das Johannesevangelium gibt die Gefühle von Judenchristen wieder, die aus ihrer nationalen Gemeinschaft ausgestoßen sind. Das Evangelium ist zwar für heidnische Leser bestimmt gewesen, doch haben viele Autoren diesen Punkt zu stark unterstrichen. Das Evangelium spiegelt vor allem die Einstellung und Theologie der Judenchristen Palästinas wieder, die sich mit der Ausschließung aus ihrem Volke auseinandersetzen mußten. Wir werden später weitere Beweise bringen, die darauf Bezug nehmen. Johannes war

sich bewußt, daß die Feindseligkeiten der Synagoge gegenüber dem Judenchristentum nicht einfach eine Verfolgungswelle waren, wie die römischen Behörden sie in vielen Teilen des Reiches über die Christen entfesselt hatten, sondern er erkannte, daß das christliche Evangelium infolge der Änderungen, die im Aufbau und sogar in den Lehren der jüdischen Religion gemacht wurden, den im Glauben ihrer Väter aufgewachsenen Juden völlig außer Reichweite gerückt war. Von nun an würden die Juden in der Botschaft Jesu nicht mehr die Verwirklichung der Hoffnungen Israels sehen.

Ich werde später zeigen, daß die offizielle Verleugnung Christi seitens der Synagoge den Verfasser des vierten Evangeliums beeinflußt haben muß, der über Leben und Tod Jesu, also über Ereignisse berichtete, die ein halbes Jahrhundert vorher stattgefunden hatten. Vorderhand wollen wir jedoch mit der Untersuchung der geistlichen und historischen Hintergründe des Evangeliums fortfahren.

Ich habe bereits erwähnt, daß die Einstellung der Gelehrtenwelt zum Johannesevangelium in ein neues Stadium getreten ist. Heutzutage gibt es nur mehr wenige Gelehrte, die der johanneischen Tradition ihre Altertümlichkeit ableugnen. Das Johannesevangelium gilt nicht mehr als ein Werk des zweiten Jahrhunderts, nicht einmal mehr als eine im späten ersten Jahrhundert entstandene Schrift, die das ergänzen sollte, was die Synoptiker ungesagt gelassen hatten (seit der Zeit des Origenes war diese Meinung unter katholischen Autoren allgemein verbreitet), vielmehr betrachtet man es als eine unabhängige, aus Judäa selbst stammende Quelle der Frohbotschaft. Folglich kommt es von unserem Standpunkt aus gesehen nicht darauf an, ob wir uns der Theorie anschließen, die die Abfassung des Evangeliums nach Antiochien verlegt oder der, die sich für Ephesus entscheidet. Sollte das Evangelium seine endgültige Form sogar um die Jahrhundertwende in Ephesus erhalten haben, würde das nicht ausschließen, daß es eine in Palästina und Syrien schon lange vorher bestehende mündliche Tradition darstellt. Während es bis vor kurzem als selbstverständlich galt, das Johannesevangelium an Hand von Analogien aus der hellenistischen Literatur auszulegen und zu verstehen, erkennen die meisten heutigen Exegeten, wie echt jüdisch der Ursprung des Evangeliums ist und versuchen, seine Ausdrücke und Begriffe zu erklären, indem

sie auf gleichbedeutende Ausdrücke in den religiösen Schriften des Judentums zurückgreifen. Deshalb besteht kein zwingender Grund mehr, warum man die Entstehung des Evangeliums sehr weit von der Zeit ansetzen sollte, in der die synoptischen Evangelien verfaßt worden sind.

Es gibt triftige Gründe, die dafür sprechen, daß das Johannesevangelium in sehr früher Zeit geschrieben wurde. Die Arbeiten des Dominikaners P. Boismard haben gezeigt, daß zumindest einige Teile des vierten Evangeliums ziemlich früh verfaßt wurden, da Lukas sie kannte, als er sein Evangelium niederschrieb[20]. Boismard vergleicht den Bericht von Jesu Leidensgeschichte und Auferstehung bei Lukas und bei Johannes und zeigt, daß es mehr Parallele gibt, als man gewöhnlich annimmt und daß Lukas derjenige ist, der in den Stellen, die bei beiden vorkommen, von Johannes abhängt. Lukas folgt dem Bericht der Frühsynoptiker, nur an gewissen Punkten ergänzt er den Bericht mit Auskünften, die er aus einer anderen Quelle bezieht; diese Auskünfte sind im Johannesevangelium zu finden. Wenn wir auch zugeben, daß die endgültige Abfassung des Johannesevangeliums verfertigt wurde, als das vollständige Lukasevangelium bereits bekannt war, müssen wir nichtsdestoweniger den Schluß ziehen, daß es schon sehr frühzeitig eine johanneische Tradition gegeben hat und daß zumindest gewisse Teile davon vor dem Lukasevangelium schriftlich niedergelegt waren.

Ein noch gewichtigeres Argument, das für die frühe Entstehung der johanneischen Tradition spricht, sind die kürzlich in der judäischen Wüste bei Qumran entdeckten Schriften, die bereits berühmt gewordenen Handschriften vom Toten Meer. Eine jüdische Sekte hatte sich vom Hauptstrom des öffentlichen Judentums abgespalten und sich nach Qumran zurückgezogen, um dort ein, den Idealen der Essener nicht unähnliches Gemeinschaftsleben in Armut und Einfachheit zu führen. Diese Gemeinde hatte nicht nur in ihrer Bibliothek viele antike Manuskripte erhalten, sondern schuf und verbreitete auch ihre eigenen Schriften. Man nimmt allgemein an, daß die Schriftrollen, die sich mit den religiösen Lehren von Qum-

[20] In einer Vortragsreihe, die er im Jahre 1952 an der Universität in Fribourg hielt.

ran befassen, aus dem ersten Jahrhundert vor Christus stammen. Warum erwähne ich diese Dokumente in diesem Zusammenhang? Weil die Ähnlichkeit zwischen ihnen und den johanneischen Schriften in Stil, Ausdrucksweise und religiösen Begriffen nicht abzuleugnen ist. Es steht außer Zweifel, daß sich der heilige Johannes, als er sein Evangelium schrieb, in der Formulierung der Botschaft Christi auf Qumranschriften stützte.

In einem Artikel, den der Exeget F. M. Braun, O.P., über den jüdischen Hintergrund des vierten Evangeliums schreibt[21], faßt er in einem Abschnitt, der den besonderen Sprachgebrauch dieser Gemeinschaft bewahrt hat, die geistlichen Lehren von Qumran zusammen, und jedem Leser, der mit Gedanken und Ausdrucksweise des heiligen Johannes vertraut ist, wird die große Ähnlichkeit zwischen den beiden geistlichen Anschauungen auffallen. So ähnlich sind sie einander, daß dem Leser etwas ängstlich zumute werden kann, bis er merkt, wie selbständig und verschieden Johannes doch ist. «In der Lehre von Qumran wird das Postulat zu Ende gedacht, daß zwischen Finsternis und Licht ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht, der die Menschheit in zwei radikal feindliche Lager teilt. Die Feindschaft zwischen den beiden stammt aus den zwei Geistern, dem Geist der Wahrheit und dem Geist der Lüge, die je das eine und das andere Lager beherrschen. Der eine Geist erleuchtet das Menschenherz und schließt es auf für den Weg, den Gerechtigkeit und Wahrheit lehren, während der andere Geist Sünde hervorbringt, in allen ihren Auswüchsen wie Ungerechtigkeit, Gottlosigkeit, Lüge, Hochmut, Anmaßung, Grausamkeit, die Werke des Fleisches, Blindheit, Halsstarrigkeit und Hartherzigkeit, so daß die Menschen nur mehr den Weg der Dunkelheit verfolgen. Um diesen Zwiespalt der Geister zu verstehen, muß man noch weitergehen. Obwohl beide Geister der Allmacht Gottes, der alles erschaffen hat, untertan sind, werden sie von zwei übermenschlichen Wesen beherrscht. Die Kinder der Gerechtigkeit beherrscht der Fürst des Lichtes, und dank seinem Einfluß werden sie auf den Pfaden des Lichtes wandeln. Die Söhne der Sünde beherrscht der Engel der Finsternis; die werden, ihm folgend, auf dem Pfad der

[21] F.M.Braun, «L'arrière-fond judaique du quatrième évangile et la communauté de l'alliance» *Revue biblique* 62 (1955), S. 5–44.

Dunkelheit wandeln... Da die Verschiedenheit der beiden Wege und der beiden Geister die gesamte Menschheit in zwei Lager teilt, müssen sich die Kinder des Lichtes von den Kindern der Finsternis trennen. Sie müssen sich in eine Gemeinschaft zusammenschließen, der nun die Glieder des wahren Bundes angehören. Alle die zum Bunde gehören und das Erbe der Verheißungen erlangen wollen, die dem treu gebliebenen Reste Israels versprochen worden sind, müssen mit den Kindern der Finsternis brechen, die auf den Pfaden der Sünde wandeln»[22].

Daß das vierte Evangelium in literarischer Hinsicht von der Qumraner Geistesrichtung abhängig ist, liegt auf der Hand, aber deswegen ist die Lehre des Johannes doch neu und ursprünglich. Der Evangelist erkennt, daß der Gegner des Fürsten der Finsternis nicht der Engel des Lichtes sondern Christus ist – das Licht selbst, das Licht der Welt, das Leben der Menschen (vgl. 1, 4; 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 36). Gut und Böse breiten sich nicht in einer Parallelbewegung aus, sondern Christus kämpft gegen das Reich der Finsternis an und bezwingt es durch seinen freiwillig gewählten Opfertod und schließlich durch seine Auferstehung. Im Evangelium heißt es daher nicht, daß das Reich der Finsternis sich selbst überlassen bleibt, denn Christus nimmt ja die Sünden der ganzen Welt hinweg.

Aus den Qumranschriften ist deutlich zu ersehen, daß das Johannesevangelium frühen und palästinensischen Ursprungs ist. Unsere Beweise haben uns in diese Richtung gewiesen, ohne daß wir eine Entscheidung treffen konnten. Aber wo ist das Glied der geschichtlichen Kette, das die Leute von Qumran mit der Lehre des Evangeliums verbindet? Das vierte Evangelium liefert selbst die Antwort: der Mittelsmann ist Johannes der Täufer[23].

Was wir in den Evangelien über die Herkunft und Neigungen der Eltern des Täufers erfahren und die wenigen Einzelheiten, die uns bezüglich seiner eigenen Erziehung und Lebensweise zukommen, genügen, um zu zeigen, daß die Qumrangemeinde seine geistige Heimat war, wenn er ihr auch vielleicht niemals als Mitglied angehörte oder sich vollständig von ihr loslöste, als er auf seine

[22] Ebd. S. 12–14.
[23] Siehe Stauffer, *Jerusalem und Rom*, S. 88–102.

Mission ging. Der Ruf Jesais: «Ich bin die Stimme eines, der in der Wüste ruft, ‚ebnet den Weg des Herrn'», hatten die Qumraner übernommen und als Leitmotiv erwählt, als sie selbst in die Wüste auswanderten. Johannes der Täufer griff ihn auf und gestaltete ihn um, als Gott ihn zum Propheten berief; von nun an bedeutete der Ruf, daß das Heil nahe sei und die Menschen sich zu Gott bekehren müssen.

Der Täufer steht in einer besonderen Beziehung zum vierten Evangelium, das berichtet, daß zwei der zwölf Apostel, Andreas und wahrscheinlich Johannes, Jünger des Täufers gewesen waren (1, 35) und mindestens drei weitere, Petrus, Philipp und Bartholomäus (Nathanael), zu seinem Wirkungskreis gehört hatten. Die Mission und das Zeugnis Johannes des Täufers spielen im vierten Evangelium[24] eine größere Rolle als in den drei anderen. Dazu kommt noch, daß man immer annahm, das vierte Evangelium ziele unter anderem darauf hin, den Einfluß der zunehmenden Bewegung zu bekämpfen, die im Täufer den Messias und Erlöser des Volkes sehen wollte. «Nicht jener war das Licht», betont unser Evangelist, «sondern nur Zeugnis ablegen sollte er über das Licht» (1, 8).

Es ist also wahrscheinlich, daß die johanneische Tradition durch Johannes den Täufer von Anfang an mit der Geisteshaltung von Qumran bekannt war und da sich, wie gesagt, das vierte Evangelium an die begeisterten Anhänger des Täufers wandte, ist es naheliegend, daß es den Stil und die Ausdrucksweise der Qumranschriften beibehielt. Es ist nicht einmal unwahrscheinlich, daß viele Leute von Qumran Christen wurden; ihre schlichte Lebensweise und ihre Theologie hatte sie gut für diesen Schritt vorbereitet, und es mag sein, daß sie nach ihrer Bekehrung zum Evangelium so manches zur Gestaltung der johanneischen Tradition beitrugen. Manche Autoren weisen in diesem Zusammenhang auf das sechste Kapitel, Vers 7, der Apostelgeschichte hin, wo es heißt, daß eine große Anzahl Priester den christlichen Glauben annahmen und der Kirche von Jerusalem beitraten. Diese Priester gehörten sicherlich nicht dem sadduzäischen höheren Klerus an, sondern eher den zurückgezogen lebenden, nicht einflußreichen Aaronsfamilien, zu

[24] Siehe Jo 1, 6–8; 1, 19–34; 3, 22–24; 5, 33–36; 10, 40–42.

denen sich die Eltern des Täufers zählten und aus deren Reihen sich die Qumrangemeinschaft zusammengesetzt hatte. Es ist aber deshalb nicht gesagt, daß das vierte Evangelium ausschließlich in Judäa entstanden sein muß, wenn man auch annimmt, daß es einer besonderen Zuhörerschaft galt, die zum großen Teil aus Täuferjüngern und Qumranern bestand; aus Bemerkungen der Apostelgeschichte wissen wir, daß Johannes der Täufer in der jüdischen Diaspora, besonders in Antiochien (10, 37) und in Ephesis (18, 25; 19, 3), schon vor der Zerstörung Jerusalems eine bekannte Figur war.

In Anbetracht des jüdischen Hintergrundes des Johannesevangeliums finde ich es lächerlich, vom Verfasser als vom «Vater des Antisemitismus» zu sprechen und anzunehmen, daß sein Evangelium von Heiden verfaßt wurde, die gegen das jüdische Volk und seine Religion polemisierten. Der Hauptangriff des vierten Evangeliums richtet sich nur gegen die öffentlichen Vertreter des Judentums. Um jedoch diese Feindschaft besser zu verstehen, müssen wir uns näher mit der Qumrangemeinde, ihrer Sonderstellung und ihrer Nichtanerkennung des Tempelklerus von Jerusalem beschäftigen.

Infolge von inneren Unruhen und politischem Druck von außen hatte sich der letzte Hohepriester aus der Familie der Zadokiden, rechtmäßigen Erben seit der salomonischen Zeit, im Jahre 175 v. Chr. gezwungen gesehen, sein Amt niederzulegen. Einige Jahre später, im Jahre 167, hatte der fanatische König Antiochius Jerusalem erobert und das Heiligtum des Tempels entweiht. Judas Makkabäus aus der Familie der Hasmonäer gelang es, an der Spitze einer Gruppe von Aufrührern Jerusalem von der Fremdherrschaft zu befreien und den Tempelgottesdienst am Berge Zion wieder herzustellen. Von da an nahmen die Hasmonäer an Macht und Einfluß zu. Vom Jahre 153 an besetzten sie das hohepriesterliche Amt, vom Jahre 142 an beherrschten sie die Stadt Jerusalem, und vom Jahre 105 an nannten sie sich Könige. Da die Hasmonäer nicht von den Zadokiden abstammten, betrachteten die toratreuen konservativen Parteien sie als widerrechtliche Verwalter der hohepriesterlichen Funktionen. Im Namen der Tora fand sich eine Gegenpartei zusammen, um der unrechtmäßigen Hierarchie Wider-

stand zu leisten. Ich habe bereits erwähnt, daß diese Zustände zur Gründung der beiden Parteien, der Schriftgelehrten und der Pharisäer führten, die das Gesetz und seine strenge Befolgung so sehr hervorhoben, um den weltlichen Einfluß der Herrscher einzudämmen, die die hellenistische Kultur der eigenen vorzogen. Während sich die pharisäische Partei später mit den Hohenpriestern aussöhnte, hielten sich zwei andere Parteien auch weiterhin abseits und sagten sich, jede auf ihre Weise, von Jerusalem ganz los. Der zadokidische Erbe des hohepriesterlichen Thrones floh mit seinen Anhängern nach Ägypten, wo er als Protestkundgebung in Leontopolis am oberen Nildelta einen Tempel erbaute, der bis zum Jahre 73 n. Chr. bestand. Eine weitere Gruppe von treuen Befolgern der Tora, die ebenso dachten wie die zadokidische Priesterschaft, floh unter der Führung eines strengen Gesetzeslehrers in die judäische Wüste, wo sie eine religiöse Gemeinschaft grundete und aus Opposition gegen den Tempelklerus von Jerusalem weder Tempel noch Opferdienst hatte. So entstand die Qumrangemeinde, und aus ihrer Entstehungsgeschichte erklärt sich, warum sie Jerusalem so grundlegend feindselig gegenüberstanden[25].

So hatten von Anfang an die zadokidischen und aaronitischen Priester einen großen Einfluß im Bunde von Qumran, der den unrechtmäßigen Klerus von Jerusalem ablehnte und die Tora in einem den Pharisäern sehr verwandten Geiste mit allem Nachdruck unterstrich. Für unseren Zweck ist es wichtig, uns zu merken, daß die Geisteshaltung der Qumraner eine vollkommene Trennung von allem voraussetzt, was sie für das verderbte Judentum Jerusalems hielten und daß sie dem Einfluß der jüdischen Obrigkeit unerbittlichen Widerstand leisteten. Die Qumraner waren der Ansicht, daß «es nicht genügte, als Juden geboren zu sein, sondern daß man der Gnade, zur Gemeinschaft berufen zu sein, teilhaftig werden und dafür empfänglich sein mußte...»[26]. Die Gemeinschaft betrachtete sich als das wahre Israel, als den gläubigen Rest des

[25] In diesem Bericht, der erklärt, wie es dazu kam, daß die Gegnerschaft zu den Hasmonäern zu der Gründung der Gemeinschaft in Qumran führte, haben wir uns an die folgenden Autoren gehalten: Stauffer, *Jerusalem und Rom*, S. 14 bis 15 und 49–50, an E. Ehrlich, *Geschichte Israels*, Berlin 1958, S. 125–126, und an mehrere andere Gelehrte. Einige Autoren sind anderer Ansicht.

[26] John Oesterreicher, «The Community of Qumran», *The Bridge* II, S. 115.

Volkes, in dem sich die Verheißungen eines neuen Bundes erfüllt hatten. Alle anderen Menschen waren in Finsternis gefangen...

Die Feindseligkeit der Qumraner gegen Jerusalem hat im Johannesevangelium seine Spuren hinterlassen. Jetzt erklärt sich, warum die Obrigkeit Jerusalems, sofort als der Täufer zu predigen begann, verläßliche Beobachter absandte, um den Propheten auszukundschaften (1, 19), von dem es bekannt war, daß er mit der Qumrangemeinde in Verbindung stand[27]. Vielleicht wird auch dadurch erklärlich, warum der Evangelist es nicht der Mühe wert gefunden hat, zwischen den einzelnen Jesus-feindlichen Parteien zu unterscheiden und sie einfach als die öffentlichen Vertreter des Tempeljudentums in einer einzigen Gruppe verschmolzen hat[28]. Johannes scheint nicht die damalige Religion der Juden anzuerkennen oder zu billigen, wie die Synoptiker es tun. Durch seine Verbindung mit Qumran ist er von vornherein bereit zu unterstreichen, daß zwischen der Botschaft Jesu und der Religion seines Volkes eine trennende Mauer steht.

Israel und das Gesetz

Wie stand Johannes zum mosaischen Gesetz und zur ganzen religiösen Vergangenheit des jüdischen Volkes? Gewisse Stellen des Evangeliums, von denen ich schon einige erwähnt habe, scheinen darauf schließen zu lassen, daß das harte Urteil des Johannes dahin lautet, daß der Glaube Israels seit jeher auf einer Täuschung beruht und Gott sich niemals den Juden offenbart habe, sondern daß ihre Eingebungen vom Vater der Lügen stammen. Betrachten wir das Evangelium jedoch näher, so entdecken wir, daß diese, aus ihrem Zusammenhang gerissenen Stellen irreführend sind, daß hingegen die Einstellung des Johannes gegenüber Israel und den ihm anver-

[27] Dem Einfluß von Qumran ist es zuzuschreiben, daß der Täufer vom Anfang seiner Mission an den führenden Parteien der Juden feind war. Er nannte sie «Schlangenbrut» und ermahnte sie, daran zu denken, daß es nicht genüge, ein Sohn Abrahams zu sein (vgl. Mt 3, 7; 3, 9; Lk 3, 7; 3, 8).

[28] Wenn Johannes sagt, daß der regierende Hohepriester von prophetischem Geist erfüllt war (11, 51), muß er das ironisch meinen, denn erstens hat er uns oft gesagt, daß der Geist Gottes nicht im Hohenpriester war, und zweitens hat Gott genau das Gegenteil von dem, was Kaiphas wirklich gesagt hatte, in Erfüllung gehen lassen, wenn es auch dem Wortlaut nach dasselbe war.

trauten göttlichen Gaben sich nicht wesentlich von der Einstellung der übrigen Evangelisten unterscheidet.

Trotz seiner zweideutigen Terminologie lehrt das vierte Evangelium, ebenso wie die drei ersten, daß der Mensch Jesus eine Spaltung im jüdischen Volk hervorgerufen hat. Johannes unterscheidet deutlich zwischen den Führern des Volkes, die von Grund auf mit Jesus auf Kriegsfuß standen und den Volksscharen, die er liebte und die ihm wiederholt zeigten, wie sie ihn bewunderten und an ihn glaubten (4, 1; 4, 45; 6, 2; 7, 12; 7, 31; 7, 40–41; 7, 45–49; 8, 30; 10, 19; 11, 42; 11, 45; 12, 11; 12, 17; 12, 19; 12, 42). Diese Volksmengen scheinen jedoch ziemlich stumm gewesen zu sein und aus Angst vor dem Klerus nicht gewillt, ihre Zuneigung zu ihm laut werden zu lassen; auch scheinen sie oft allzuleicht die messianische Botschaft Jesu mißverstanden zu haben (6, 15). Des öftern hören wir, daß Jesus ihren Glauben erkannte, ihnen aber nicht trauen wollte, weil er wußte, was im Menschen war (vgl. 2, 23–24; 6, 15; 8, 30–32). Wir erleben es wiederholt, daß sogar die Jünger sich von ihm abwenden (6, 67; 7, 5). Gegen das Ende der Wirkungszeit Jesu sprechen, besonders im zwölften Kapitel, große Teile des Volkes ihre Zustimmung öfter aus, so daß sogar die Tempelpriesterschaft deshalb ängstlich wird. Wenn man das ganze Bild der damaligen Gesellschaftsschichten in Betracht zieht, das das vierte Evangelium entwirft, kann man nicht sagen, daß Johannes zur Zeit, als er seinen Bericht schrieb, für das jüdische Volk nichts übrig hatte. Im Gegenteil, Johannes ist derjenige, der sagt, der Tempelklerus verachte das gemeine Volk, die *am haarez*, die Unwissenden, die sich in den einzelnen Gebräuchen des Gesetzes nicht auskennen und die, in den Augen des Klerus, unter einem Fluch und in der Sünde lebten (7, 49; 9, 34).

Aus dem Johannesevangelium, ebenso wie aus den anderen Evangelien geht hervor, daß Jesus wußte, daß er die Prophezeiungen des Alten Testaments erfüllte. Der Evangelist erklärt, daß «die Schrift nicht ihre Geltung verlieren kann» (10, 35) und führt in seinem Bericht das Alte Testament so oft und so sehr in seiner eigenen Ausdrucksweise[29] an, daß diese Stellen tatsächlich den frühen,

[29] Jo 1, 45; 2, 19; 5, 46–47; 7, 38; 8, 56; 12, 14–16; 12, 38–41; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 23–24; 19, 28; 19, 36–37; 20, 9.

für toratreue Juden bestimmten Teilen der johanneischen Katechese angehören müssen. Wir hören, daß Philipp freudig verkündete: «Von dem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden» (1, 45). Später heißt es, daß die Pharisäer in der Schrift forschten, um Gnade und ewiges Leben darin zu finden, aber weil sie Gottes Wort nicht bei sich bewahrt haben, verstehen sie die Schrift nicht, die für Christus zeugt, und es gelingt ihnen daher nicht, das zu finden, was die Schrift verheißt (5, 38–40). Christus ruft der machthabenden Partei zu: «Es ist einer da, der euch anklagt, Moses, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt; denn wenn ihr Moses glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben: über mich nämlich hat er geschrieben» (5, 45–46).

Das Johannesevangelium berichtet, daß Jesus selbst das Gesetz befolgte und jedes Jahr zu den großen Festen nach Jerusalem pilgerte. Die einzige Beschuldigung, die bezüglich des Gesetzes gegen ihn vorgebracht wird, ist, daß er den Sabbat nicht hält (5, 18), und tatsächlich hat er zwei seiner großen Wunder, und zwar die Heilung des Gelähmten am Teich von Bethesda (5, 1–15) und die des Blindgeborenen (9, 1–41), am Sabbat vollbracht. In beiden Fällen hat Jesus darüber hinaus, daß er die Sabbatruhe durch Wundertaten bricht, noch außerdem dem Gelähmten befohlen, sein Bett zu tragen und hat für die Augen des Blinden einen Teig aus Lehm bereitet. Manche Autoren meinen, daß Jesus durch diese Handlungen darauf hinweisen wollte, daß er mit der Tora von Grund auf gebrochen habe[30]. Aber mir scheint, als würden sie mit dieser Schlußfolgerung zu weit gehen, um so mehr als das Evangelium berichtet, daß Jesus sich gegen die Anschuldigung verteidigt, indem er sich auf die Tora selbst beruft (7, 21–24). Er widerspricht: «Moses hat euch die Beschneidung gegeben... und selbst am Sabbat beschneidet ihr einen. Wenn nun jemand am Sabbat die Beschneidung empfängt, damit das Gesetz des Moses nicht gebrochen wird, da wollt ihr mir zürnen, weil ich am Sabbat einen ganzen Menschen gesund gemacht habe?» (7, 22–23) Jesus hatte keine Absicht, mit der Tora zu brechen. Dagegen wollte er seine unbeschränkte Freiheit in der Auslegung der Tora dartun, und in dieser Hinsicht

[30] Stauffer, *Jesus...*, S. 63, Goppelt, *Christentum...*, S. 47.

trennten sich seine Wege von denen der Pharisäer, der Qumraner und der Jünger des Täufers.

Freilich haben die am Sabbat gewirkten Wunder noch eine andere tiefe Bedeutung. Da der Sabbat, der Tag des Herrn, der Gipfelpunkt der Weltschöpfung war, war er ein Symbol für die verheißene Erfüllung der Endzeit geworden. Diese letzte Zeit der Rast war Jesus daran, einzuleiten. «Mein Vater wirkt bis zur Stunde, und so wirke auch ich» (5, 17). Die lebenspendende Anwesenheit Jesu sollte die eschatologische Erfüllung des letzten und ewigen Sabbat sein. Daraus folgt aber nicht, daß Jesus die Absicht hatte, die Wunder, die er während seines Lebens auf Erden am Sabbat wirkte, dazu zu benützen, um die alte Gesetzgebung umzustürzen; das einzige, was er beabsichtigte, war, zu verkünden, daß er der Herr des Sabbat sei.

Tatsächlich hat Jesus selbst seine Gegner beschuldigt, daß sie das Gesetz nicht befolgen. «Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? Doch keiner von euch hält das Gesetz» (7, 19), und in einem anderen Zusammenhang sagt er: «Es ist einer da, der euch anklagt, Moses, dem ihr vertraut» (5, 45). Der Herr wirft seinen Feinden vor, daß sie Moses nicht glauben (5, 46–47) und spricht ihnen die Kindschaft Abrahams ab: «Seid ihr Kinder Abrahams, so tut auch die Werke Abrahams» (8, 39). Hier ist der Punkt, an dem man die vielen Stellen anfügen kann, in denen Jesus die führenden Männer Israels anklagt, sie hätten die Liebe Gottes nicht in sich (5, 42), sie kennten Gott und seinen Willen nicht (7, 28) und urteilten nach dem Fleisch (8, 15). Jesus beschuldigte und verurteilte seine Gegner, denn sie lebten nicht dem Gesetz gemäß, sie erkannten seine Erfüllung nicht an, und aus all dem schloß er, daß sie sich nicht wirklich zu der göttlichen Offenbarung bekannten, die das Gesetz verkündete. Aber diese Verurteilungen haben bei Johannes einen tieferen Sinn. Obgleich sie im geschichtlichen Rahmen in den Kampf Jesu gegen den jüdischen Klerus eingefügt sind, bringen sie zugleich zum Ausdruck, daß die jüdische Religion der Finsternis dieser Welt verfallen wird. Darauf werden wir später zurückkommen.

Jesus beschuldigt die Führer, daß sie die Tora weder befolgen noch verstehen, und in diesem Zusammenhang spricht er von «eurer Tora» (8, 17; 10, 34). Das heißt nicht, daß Jesus sich von

der Religion seiner Väter lossagt, wie manche Autoren entgegen allem behaupten, was das Evangelium in seiner Ganzheit aussagt, sondern es bedeutet, daß er grundlegend unterscheiden wollte zwischen dem, wie er selbst sich die Tora zueigen gemacht hatte und sie erfüllte, und wie die Führer sie überhaupt nicht verstanden.

Wie uneingeschränkt das Johannesevangelium der Religion Israels beistimmt, ersehen wir auch daraus, wie es die Universalität des Gottesreiches behandelt. Es wäre ganz irrig anzunehmen, daß im Evangelium «die Juden» zugunsten der Heidenvölker geschmäht werden, denn Christus zeigt, ganz im Gegenteil, im Verlauf des Berichtes, daß es ihm widerstrebt, mit Heiden zu sprechen. Die Samariter, bei denen er einige Tage blieb (4, 1–42), waren keine Heiden, wenn sie auch nicht zu Israel gehörten, und der königliche Beamte, der Jesus anflehte, er möge seinen Sohn heilen, war ein Jude[31]. Die Heiden, die mit Christus während seines festlichen Einzuges in Jerusalem zu sprechen wünschten (12, 20–22), wurden nicht vorgelassen. Weil Jesus in seiner, auf die Unterbrechung durch die Heiden folgenden Rede ausrief: «Ich werde, wenn ich von der Erde erhöht bin, alle zu mir ziehen» (12, 32), womit er die weltumfassende Erlösung am Kreuze verkündete, hat man oft angenommen, daß diese Worte als Antwort für die heidnischen Gäste galten. Aber obgleich diese Erklärung aus sehr früher Zeit stammt, ist sie zu weit hergeholt. Sobald man die Rede in ihrem Zusammenhang liest, wird einem klar, daß die Worte, die Christus nach der Unterbrechung durch die Heiden sprach, noch der Volksmenge galten, die sich seinem siegreichen Einzug angeschlossen hatte[32]. Der Christus des Johannes hat, außer mit Pilatus, nicht mit einem einzigen Heiden gesprochen.

Nichtsdestoweniger verkündet Johannes in deutlicher und für ihn typisch eindringlicher Weise die Allgemeingültigkeit des Erlösungswerkes Christi. Das neue Leben, das Christus den Menschen bringt, gilt, ebenso wie Liebe Gottes, der ganzen Welt[33]. Was Jesus

[31] Der 48. Vers des 4. Kapitels deutet darauf hin, daß der Mann ein Jude war, der wahrscheinlich im Dienste des Tetrarchen Herodes stand, den man gemeinhin König nannte.

[32] Diese Meinung deckt sich mit der der modernsten Kommentatoren wie Lagrange, *Confraternity Edition*, *Catholic Commentary*, *Regensburger NT*.

[33] Siehe weiter unten, S. 182.

seinen jüdischen Zeitgenossen sagt, das sagt er, der Herr, der gesamten Menschheit. Wenn wir jedoch die besonderen Stellen heraussuchen, die verkünden, daß auch die Heiden der Gaben Christi teilhaftig werden sollen, so finden wir eine Lehre, die mit dem konservativen Universalismus des Jesaia in Einklang steht und derzufolge die Heiden das Heil im Anschluß an ein heiliges Israel finden werden. Im vierten Evangelium verkündet Jesus: «Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen und die Meinen kennen mich... ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus *dieser Hürde* sind; auch die muß ich führen und sie werden auf meine Stimme hören und es wird eine Herde, ein Hirte werden» (10, 14–16). Diese Hürde, von der der Herr hier spricht, ist die Gemeinschaft der Jünger, die er während seiner Lehrzeit in Israel gegründet hat, und in eben diese Gemeinschaft der Juden sollen die Heiden einbezogen werden. Dasselbe meint der Evangelist, wenn er schreibt: «...daß Jesus für das Volk sterben sollte, aber nicht allein für das Volk, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenbringe» (11, 51–53). Wiederum ist es ein errettetes Israel, das die Gemeinschaft bildet, in der die gesamte Menschheit erlöst werden soll.

Wenn man bedenkt, wie uneingeschränkt Johannes die Religion der Heiligen Schrift anerkennt, besteht keinerlei Grund, die Echtheit der Stelle «denn das Heil kommt von den Juden» (4, 22) anzuzweifeln. Ist die Wortwahl auch ungewöhnlich, weil sie einer frühen Entstehungsperiode des Evangeliums entspricht, so stimmt die Lehre doch mit dem ganzen Evangelium überein. In seinem Gespräch mit der Samariterin bestätigt Jesus, daß die Juden davon überzeugt sind, daß die Samariter sich einem Teil der göttlichen Offenbarung verschlossen haben; es mag zwar sein, daß sie den wahren Gott anbeten, aber sie wissen recht wenig über ihn. Die Juden dagegen haben nichts von dem vernachlässigt, was Gott ihnen zur Aufbewahrung übergeben hat, sie besitzen weiterhin den Bund, den wahren Gottesdienst, die Heilige Schrift und die Verheißungen (vgl. Röm 9, 4), und deshalb heißt es, daß die messianische Erlösung von ihnen kommt. Trotz ihrer treulosen Führer, die Gott und den Sinn des Gesetzes nicht kennen, kommt das Heil von den Juden. Ein moderner Kommentator sagt: «Sogar bei

Paulus ist nichts Stärkeres über das jüdische Volk ausgesagt worden»[34].

Dieses selbe Gespräch mit der Samariterin deutet jedoch darauf hin, daß eine Wendung bevorsteht. «Wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden. Doch es kommt eine Stunde und jetzt ist sie da, in der die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden» (4,22–23). Die Offenbarung, so wird verkündet, ist in eine neue Phase getreten, in der diejenigen, die aus dem Geiste geboren (vgl. 3, 3–8) und durch das Wort der Wahrheit geheiligt sind (vgl. 17, 17.19), auf unvermitteltere Weise, die zugleich persönlicher und universeller ist, zu Gott Zutritt haben werden. Bis jetzt waren die Juden das Volk der göttlichen Offenbarung und der Tempel der Ort der wahren Gottesanbetung gewesen, aber da die Juden ausersehen waren, die Erstlinge einer geheiligten Menschheit zu sein, wird zugleich mit der Erfüllung eine neue Ordnung einsetzen, die vom Tempel und den religiösen Handlungen, die die Juden von anderen Völkern trennen, unabhängig sein wird, und diese Ordnung, sagt uns Jesus, hat mit seiner Person angehoben. Diese neue Ordnung ist so vollkommen und so erhaben, daß sie, verglichen mit der Religion Israels, als ihre Antithese erscheint, obwohl sie Israels Geschichte vollendet.

Damit kommen wir zu einer Anschauung, der Johannes sogar noch mehr als Matthäus große Bedeutung beilegt. Die eschatologische Erfüllung, die mit Christus begonnen hat, steht so weit über der Zeit der Vorbereitung, daß sie wie ihr Gegensatz erscheint; es ist wie bei einem neugeborenen Kind, dessen Freiheit im Gegensatz zu dem gezwungenen Schlummer des Embryos steht. Der ungeheure Unterschied in der Vollkommenheit verschlingt die Kontinuität zwischen Altem und Neuem, und was von einem Standpunkt so aussieht wie Frucht und Blüte der Vergangenheit, erscheint von einem anderen wie ihr Widerspruch. Die Anwesenheit Christi macht die Hoffnung auf sein Kommen null und nichtig.

Ein einziges Mal drückt Johannes den Unterschied zwischen alt und neu in der Symbolik der Synoptiker aus; da hören wir, daß der geringere Wein zuerst vorgesetzt und der gute Wein bis zuletzt aufgehoben wurde (vgl. 2, 9–10). Gewöhnlich drückt er den Gegen-

[34] La Sainte Bible, hg. v. Pirot-Clamer, 10. Band, 1935, S. 344.

satz zwischen alt und neu in der Weise aus, daß er die Gaben, die Moses verliehen hat, den neuen und vollkommenen Gaben Christi gegenüberstellt. «Das Gesetz nämlich ist durch Moses gegeben worden» (1, 17; vgl. 3, 14; 6, 32–33). Das vierte Evangelium will vor allem anschaulich zeigen, daß Jesus der neue und endgültige Moses ist, der sein Volk ein für allemal aus der Gefangenschaft von Finsternis und Tod befreit[35]. Deshalb gibt Jesus ein neues Gebot, das Gebot der Liebe (13, 34; 15, 12; 1 Jo 2, 7–8), ein neues Manna, das Brot vom Himmel (6, 31–33), eine neue Anbetung (4, 23), ein neues Weilen Gottes inmitten seines Volkes (14, 16–17; 14, 23; 17, 21). Dieses Motiv beweist wieder, daß die johanneische Tradition judenchristlichen Ursprungs ist, denn die Bücher, die Moses verfaßt hat und die Botschaft, die Christus ankündigt, beginnen mit denselben Worten: «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1, 1), und «Im Anfang war das Wort» (Jo 1, 1). Der Evangelist erblickt in der göttlichen Macht, die sich in Jesus Christus offenbart, ein Eingreifen in die Geschichte, das nahe an eine neue Schöpfung herankommt[36].

Die neue Schöpfung

Um das Ausmaß der Erneuerung, die Christus gebracht hat, zu verstehen, müssen wir das Johannesevangelium von einer Seite betrachten, die wir bereits berührt haben, und zwar von der Ansicht des Evangelisten aus, daß alle Menschen in zwei sich grundsätzlich feindlich gegenüberstehende Reiche geteilt sind. Johannes folgt hier, zumindest bis zu einem gewissen Grad, der geistigen Lehre von Qumran. Ganz gleich ob es sich um den Gegensatz zwischen Licht und Dunkel, Wahrheit und Lüge oder Leben und Tod handelt, das Evangelium sieht immer zwei Geister, zwei Lebensweisen, der sich die Menschen verschreiben können, deren eine zu Gott und seiner Gerechtigkeit führt und deren andere in

[35] Boismard führt dieses Thema genauer aus in *St. John's Prologue*, London 1957, S. 135–145.

[36] Näheres über den neuen Schöpfungsbegriff des Johannes enthält Boismard op. cit., S. 106. Besonders ist die Analyse der sieben Perioden hervorzuheben, in die Johannes sein Evangelium teilt und die an die sieben Schöpfungstage erinnern.

Sünde und Tod endet. Es gibt keinen Mittelweg zwischen den beiden: entweder man ist aus Gott geboren oder man gehört dem an, was Johannes «die Welt» nennt.

Der Begriff «die Welt» bei Johannes ist nicht leicht zu verstehen, da das Wort aber siebenundsiebzigmal in seinem Evangelium und zweiundzwanzigmal in seinem ersten Brief vorkommt, haben wir genügend Material, um daran die vielerlei Dinge zu untersuchen, die er darunter versteht. In unserer kurzen Darstellung werden wir uns an die von Wikenhauser im *Regensburger Neuen Testament*[37] gegebene Analyse halten. Bei Johannes ist die Welt die Gesamtheit alles Bestehenden, außer Gott, das heißt alles Geschaffenen. Sie umfaßt die ganze Schöpfung und insbesondere die Menschen. Wie alles Geschaffene besitzt sie nur eine begrenzte Dauer und muß vergehen (1, 3; 1, 10; 17, 5; 17, 24; 1 Jo 2, 17), und so steht «die Welt» für unsere Zeit, welche vergänglich und endlich ist, im Gegensatz zur ewigen Unvergänglichkeit Gottes (8, 23; 11, 9; 12, 25; 13, 1). Die Welt ist auch einfach die Wohnstätte der Menschen, der Schauplatz der menschlichen Geschichte und der menschlichen Wahl. In diese Welt ist Jesus gesandt worden (3, 17; 10, 36; 17, 18; 1 Jo 4, 9), in diese Welt ist er gekommen (1, 9; 3, 19; 6, 14; 9, 39; 11, 27; 12, 46; 16, 28; 18, 37), und diese Welt ist es, die er wieder verlassen muß (13, 1; 16, 28). In einem engeren Sinn bedeutet die Welt einfach die Menschenwelt, die Menschen (7, 4; 8, 26; 12, 19; 18, 20), und das ist die Welt, die von Gott geliebt wird (3, 16) und deren Sünden Jesus tilgt (1, 29; 1 Jo 2, 2). In diesem Sinn ist Jesus der Heiland der Welt (4, 42; 1 Jo 4, 14), das Licht der Welt (8, 12; 9, 5; 12, 46) und der Spender des Lebens (6, 33; 6, 51).

Diese endliche und zum Vergehen bestimmte Welt ist jedoch weit von Gott entfernt, ja ist ihm entfremdet. Wenn Gott den Gottessohn in die Welt schickt, die er schuf, empfängt ihn die Welt nicht. «Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden und die Welt hat ihn nicht erkannt» (1, 10). Die Welt hat nicht einmal den Vater erkannt (17, 25). So bedeutet das Wort die gottfeindliche Macht. Die Welt haßt und verfolgt den, der für Gottes Offenbarung zeugt (7, 7; 15, 18–19), während sie die liebt, die ihr angehören (7, 17; 15, 19; 1 Jo 4, 5). Weil die Welt, die Jesus zu erlösen

[37] *Regensburger NT*, 5. Band (2. Ausgabe), S. 141–144.

kam, die Liebe Gottes entschieden zurückweist, werden seine Worte sie am Jüngsten Tage richten (3, 17–21; 12, 47–48). In seinem Abschiedsgebet bittet Jesus nicht mehr für die Welt (17, 9), noch wird er sich nach seiner Auferstehung der Welt offenbaren (14, 9; 14, 22). Weil die Welt sich kategorisch weigert, die göttliche Liebe zu erkennen, kann sie den Heiligen Geist nicht empfangen (14, 17); er kommt nur zu denen, die an den Namen Jesu glauben; die Welt wird er überführen und um der Sünde willen richten (16, 8–9). Er wird beweisen, daß die Welt unrecht hat. Die Welt hat also im vierten Evangelium fast die Charakterzüge einer Person. Sie verkörpert das Reich der Finsternis, an dessen Spitze der Teufel, der Fürst dieser Welt, steht (12, 31; 14, 30; 16, 11). Die ganze Welt liegt in der Macht des Bösen (vgl. 1 Jo 5, 19).

So liegt in Gott und der Sendung seines Sohnes die siegreiche Macht, die die irdische Welt überwindet. Gott trennt die Menschen, die er für sein lichtes Reich auserwählt hat, von der Welt ab, vertraut sie seinem Sohn an, und keiner von ihnen soll verlorengehen (17, 6; 17, 9; 17, 12; 18, 9). Niemand kann zum Sohn kommen, wenn ihn der Vater nicht zieht (6, 44). Dennoch sollen diejenigen, die im Sohn das Leben gefunden haben, auch weiterhin in der Welt leben (13, 1; 17, 11; 17, 15), auch wenn sie nicht mehr zur Welt gehören (15, 19; 17, 14; 17, 16). Sie werden ein neues Leben führen, das vom Lauf der Welt grundlegend verschieden ist, denn sie werden im Licht anstatt im Dunkel wandeln, sie werden Wahrheit anstatt Lüge wirken, sie werden Leben haben und dem Tod nicht untertan sein.

Dieser Übergang von der Welt in das Lichtreich wandelt den Menschen so von innen heraus, daß man mit Recht von einer «Wiedergeburt» sprechen kann. Johannes sagt uns, daß man von neuem geboren werden muß, um das Leben zu haben (1, 13; 3, 3). Die Menschen, die der Welt angehören, sind von unten (8, 23), aus dem Fleische (3, 6), vom Teufel (8, 44), während die Menschen, denen der Glaube an Christus verliehen wurde, aus Gott (8, 47; 1 Jo 3, 10; 4, 1; 4, 4; 4, 6; 5, 18), aus dem Vater (1 Jo 2, 16), aus dem Geiste geboren (3, 6), von oben sind (8, 23).

Das Neue, das Christus der Menschheit bringt, ist wie eine zweite Schöpfung, die den Tod in Leben umwandelt. Wir dürfen jedoch nicht in dem grundlegenden Gegensatz zwischen dem Reich des

Lichtes und dem der Finsternis einen metaphysischen Dualismus erblicken. Gott ist der Schöpfer des gesamten Weltalls, und auch die finstern Mächte müssen sich ihm beugen. Auch spiegelt sich in diesem Gegensatz nicht der sittliche Dualismus wieder, der uns in der Geisteshaltung von Qumran begegnet ist. Dort glaubte man ja, daß zwei Geister mit gleicher Kraft um die Herzen der Menschen ringen und sie in zwei getrennte Lager teilen, so daß man, um den Kindern des Lichtes anzugehören, fern von den anderen Menschen leben mußte. Der Dualismus dagegen, den wir in den Schriften des heiligen Johannes finden, ist ein eschatologischer, der dadurch entsteht, daß nach der johanneischen Theologie die letzten Ereignisse, die mit Jesus Christus ihren Anfang genommen haben und in ihm ihren Gipfelpunkt erreichen, in der Geschichte vorweggenommen werden. Das Gericht Gottes ist also schon in der Zeit. Um diesen Dualismus zwischen Gott und der Welt und, damit verknüpft, die Rolle der Juden richtig zu verstehen, müssen wir erklären, wie Johannes die christliche Eschatologie verkündet.

Die messianische Erfüllung der Hoffnung Israels kommt im Johannesevangelium in besonderer Weise zum Ausdruck. Wenn auch die Endzeit bei Matthäus mit Tod und Auferstehung Jesu, also mit dem Geschehen beginnt, das die Kirche von der Vorbereitungszeit vollständig trennt, so bleibt dennoch der Akzent auf den zukünftigen Ereignissen, also der Wiederkunft Christi, dem Jüngsten Gericht und der Verklärung der Heiligen. Bei Johannes sieht die Sache anders aus. Die eschatologische Erfüllung ist von Anfang an in Jesus Christus vollkommen gegenwärtig. Die johanneischen Schriften beschreiben Auferstehung, Jüngstes Gericht und die Herrlichkeit des ewigen Lebens oft so, als gehörten sie der Gegenwart an und als hätten wir durch die Person Christi bereits jetzt Anteil daran. Jesus ist die Auferstehung und das Leben; wer an ihn glaubt und in ihm lebt, wird in Ewigkeit nicht sterben (11, 25–26). Jeder, der an Jesus glaubt, besitzt ewiges Leben (3, 36; 6, 47). Jeder, der glaubt, wird nicht ins Gericht kommen, sondern ist schon aus dem Tod in das Leben hinübergegangen (5, 24; 1 Jo 3, 14), denn mit Jesus ist die Stunde gekommen, in der die Toten die Stimme ihres Schöpfers hören und in der die leben werden, die auf sie hören (5, 25).

Johannes ist der Ansicht, daß das Jüngste Gericht, das die Heiligen von den Bösen trennt, bereits tagt, daß diejenigen, die glauben, durch eben diese Gabe freigesprochen sind, während diejenigen, die sich dem Glauben verschließen, dadurch gerichtet sind (5, 24; 3, 18). Es wird gesagt, daß Ungläubige das Leben nicht sehen werden und daß der Zorn Gottes auf ihnen bleiben wird (3, 36). Das Weltgericht hat in der Person Christi begonnen.

Johannes hat die eschatologische Fülle so völlig in der Gegenwart vorweggenommen, daß manche Autoren behaupten, in seinen Schriften werde keine zukünftige Erfüllung erwartet. Diese Autoren beschuldigen Johannes, daß er die eschatologische Hoffnung der Synoptiker, die sehnsüchtig auf die Wiederkehr Jesu in seiner Herrlichkeit warteten, abgeändert oder neu ausgelegt habe. Dieser Vorwurf ist jedoch unbegründet, denn wenn Johannes auch Weltgericht und Auferstehung in Christus als gegenwärtig verkündet, so betrachtet er diese Ereignisse zugleich von einem anderen Standpunkt aus, nämlich dem, daß sie einem zukünftigen Zeitalter vorbehalten sind. «Kindlein, bleibt in ihm, damit wir, wenn er erscheint, voller Zuversicht sind und nicht bei seiner Ankunft vor ihm zuschanden werden» (1 Jo 2, 28). Die johanneische Eschatologie konzentriert sich auf unsere gegenwärtige Begegnung mit Christus, zerstört aber nicht die Hoffnung auf die Zukunft[38]. Johannes sieht die Dinge mit anderen Augen als die Synoptiker, steht aber nicht im Widerspruch zu ihnen.

Ebenso wie bei den synoptischen Evangelien ist auch der Christus des vierten Evangeliums nicht als Richter, sondern als Erlöser in die Welt gesandt worden (12, 47). Hier wie dort wirkt er als barmherziger Heiland, wenn Johannes auch diesen Gesichtspunkt nicht so unterstreicht, wie die drei ersten Evangelisten es tun[39].

[38] Näheres über die Lehre des Johannes bezüglich der Wiederkunft Christi und die Auferstehung in der Endzeit siehe 5, 28–29; 6, 39.40.44.55; 11, 24; 12, 48; 14, 2–4; 21, 22–23; 1 Jo 2, 28.

[39] Die synoptischen Evangelien berichten, daß Jesus gern mit Sündern, Zöllnern und anderen Menschen verachteter Klassen verkehrte und daß er, als man ihm vorhielt, er verkehre nicht mit respektabeln Leuten, sogar behauptete, er sei nicht um der Gerechten, sondern um der Sünder willen gekommen. Bei Johannes finden wir nichts dergleichen. Der gute Hirte, der bei Lukas seine Schafe verläßt, um ein einziges Schaf so lange zu suchen, bis er es findet (Lk 15, 4), ruft bei Johannes die Schafe, die ihm gehören, und sie folgen ihm, der

Bei Johannes hat eben das Jüngste Gericht, das am Abschluß der Zeit vollendet werden soll, bereits mit Jesus begonnen, denn Gott hat das Gericht dem Sohn übergeben (5, 22; 5, 27). Das heißt nicht, daß der Sohn über der Welt, die zu erlösen er gekommen ist, zu Gericht sitzen soll, sondern daß die Menschen sich selbst richten, je nachdem ob sie an die Sendung des Sohnes glauben oder nicht (3, 36). «Darin aber besteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, die Menschen aber die Finsternis dem Lichte vorgezogen haben» (3, 19). Während des ganzen Lebens Jesu auf Erden steht die Menschheit, deren Vertreter, wie wir sehen werden, «die Juden» sind, vor Gericht, bis es im Augenblick der höchsten Spannung zur Verurteilung Jesu kommt und er als Sieger am Kreuze stirbt. Dort, unter dem Kreuze, hat die Menschheit sich selbst endgültig verurteilt. Als Jesus in die Stadt Jerusalem einzog, um dort zu leiden und zu sterben, verkündete er: «Jetzt vollzieht sich ein Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden» (12, 31), und mit der Auferstehung Jesu wird eine neue Heilstat Gottes überflüssig. Es ist das Ende des historischen Geschehens, und nur die Gegenwart bleibt übrig.

Hier ist der Punkt, an dem der grundsätzliche Unterschied zwischen der johanneischen Theologie und der Geisteshaltung von Qumran am offensichtlichsten wird. Das vierte Evangelium lehrt, daß Jesus das Licht der Welt ist und daß er unbedingt und endgültig über die finstern Mächte gesiegt hat. Im Augenblick, da er am Kreuze stirbt, ist auch sein Sieg vollendet. Das ist die Stunde, in der er vom Vater die Herrlichkeit empfängt, die seit jeher sein war (vgl. 17, 2–5) und in der das endgültige Urteil über die menschliche Familie verhängt wird, das entweder auf Barmherzigkeit oder auf Untergang lautet. Betrachtet man daher das Ganze von Christi Endsieg aus, so ist das gesamte Menschengeschlecht in zwei Lager geteilt, zwischen denen es keinen Ausgleich gibt, und zwar diejenigen, die durch Gnade erlöst sind und die anderen, die sich selbst verurteilt haben. Diese zwei, im Johannesevangelium so ins Auge fallenden Lager oder Bereiche können wir nur richtig verstehen und von allen gnostischen Mißverständnissen reinigen, wenn wir

vorangeht, weil sie seine Stimme kennen (Jo 10, 3–4). Aber die Liebe des Hirten bleibt dieselbe, denn er opfert sein Leben für seine Schafe.

sie, wie das Evangelium es tut, im Lichte des Endsieges Christi besehen, dieses Sieges, der in der göttlichen Ordnung am Kreuz zur Vollendung gebracht wurde, aber in der menschlichen Zeit noch nicht zu Ende geführt ist. Der Dualismus des vierten Evangeliums ist eschatologisch und besteht in der grundlegenden Trennung zwischen Himmel und Hölle, die Jesus in seiner messianischen Erfüllung auf Erden vorweg nimmt.

Diese messianische Vorausnahme des Jüngsten Tages in die Lebenszeit Christi ist der Schlüssel zum Problem, was Johannes unter historischer Wahrheitstreue versteht. Es ist noch nicht so lange her, da leugneten die meisten nicht-katholischen Gelehrten, daß das vierte Evangelium historischen Wert habe, weil sie annahmen, daß es spät verfaßt und hellenistischen Ursprungs sei und es daher als historische Quelle gar nicht ernst nahmen. Seitdem jedoch der Anspruch der johanneischen Tradition, daß sie auf die früheste Zeit zurückgehe und selbständig sei, anerkannt worden ist, haben viele Gelehrte (unter denen sich auch solche befinden, die gar keinen besonderen Anlaß haben, die Stellung der Urkirche zu verteidigen) wieder begonnen, der Geschichtlichkeit des johanneischen Berichtes Vertrauen zu schenken. Der protestantische Neutestamentler Stauffer schrieb unlängst: «Der vierte Evangelist bringt Klarheit in die Chronologie des Lebens Jesu»[40]. Und dennoch ist es wahr, daß der Geschichtsbegriff des Johannes ein ganz anderer ist, als der des modernen Historikers. Seine «Geschichte Jesu» ist nicht einfach ein Tatsachenbericht, vielmehr dient sie dazu, die Zeit göttlicher Offenbarung zu verkünden. Die Ereignisse aus dem Leben des Herrn, die das Johannesevangelium wiedergibt, haben eine tiefere geistige Bedeutung, die den Jüngern zur Zeit, da sie geschahen, entging (12, 16; 13, 7), die ihnen aber der Heilige Geist, den der verherrlichte Christus seiner Kirche sandte, wieder ins Gedächtnis rief und erklärte (14, 26). Das Leben Jesu entwickelte sich in der Zeit, aber jeder Augenblick dieses Lebens war zugleich Ewigkeit. Der Evangelist wählte Vorfälle aus dem Leben Jesu, aus seinen Wundern und seinen Reden aus, damit, ganz abgesehen von der biographischen Genauigkeit, das siegreiche Erscheinen Gottes in Jesus Christus, zugleich mit der vom Heiland eingesetzten neuen

[40] *Jesus...*, S. 15.

Ordnung verkündet und symbolisiert werde. Mit jeder kleinsten Handlung, die Jesus tut, wird uns klar gemacht, daß Gott durch ihn eine gefallene Welt erlöst, erhöht und neu erschafft.

Dadurch, daß der Verfasser des vierten Evangeliums die göttliche Botschaft auf diese Weise verkündete, war er imstande, die eschatologische Erfüllung auf das irdische, unter Menschen verbrachte Leben Jesu zu konzentrieren und die endzeitliche Offenbarung des siegreichen Jesus in einem noch zur Geschichte gehörenden Zeitpunkt vorwegzunehmen. Demnach tun wir der Geschichtlichkeit des Johannes keinen Abbruch, wenn wir, wie oben, behaupten, das Evangelium habe von Anfang an das Leben Jesu so verkündet, daß mit ihm Herrlichkeit und Gericht schon gekommen seien. Der Evangelist verstand die ganze Weltgeschichte nur vom Jüngsten Tag her gesehen.

Aus dieser eigenartigen Eschatologie des Evangelisten erklärt sich auch, warum Jesus im vierten Evangelium so majestätisch und unnahbar erscheint. Johannes schweigt über die Liebe Jesu zu den Sündern, die in den synoptischen Evangelien eine so große Rolle spielt. Dagegen finden wir nur bei Johannes die Worte Jesu, daß keiner von denen, die der Vater ihm gegeben hat, verloren gehen soll (6, 39; 10, 28; 17, 12). Der johanneische Christus sieht es den Menschen an, wenn sie sich gegen Gott entschieden haben, und deshalb bittet er sie nie, sich zu bekehren. Der Aufruf zur Umkehr, der bei den Synoptikern einen wichtigen Platz einnimmt, kommt bei Johannes gar nicht vor. Im vierten Evangelium hören wir, daß sich die Menschen bei ihrer ersten Begegnung mit Jesus sofort für oder gegen ihn entscheiden. «Ich kenne die Meinen», sagt Jesus, «und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne» (10, 14–15). Als Jesus mit Nathanael zusammentrifft, läßt er durchblicken, daß er dank seinem ihm eigenen geheimen Wissen in dem jungen Mann einen echten Israeliten erkannt hat, das heißt einen, der der Mission Israels treu bleiben wird (1, 47–49). Andrerseits, als einige seiner Feinde so tun, als wollten sie ihm Glauben schenken, traut er ihnen nicht (2, 23–24). Und warum nicht? Der Evangelist bemerkt ausdrücklich: «Jesus wußte nämlich von Anfang an, wer die sind, die nicht glauben» (6. 64).

In eben dieser auf das Leben Jesu konzentrierten Eschatologie

liegt der Schlüssel zum Verständnis des johanneischen Dualismus, nach dem die Menscheit in zwei Reiche geteilt ist. Den einen wird die Gabe verliehen, an Christus zu glauben und in ihm das Leben zu finden, während die anderen sich weigern, zu glauben und daher das Heil nicht erlangen. Es gibt eine große Anzahl von Textstellen bei Johannes, aus denen ein naiver Leser schließen könnte, daß das Schicksal des einzelnen Menschen von Gott vorausbestimmt ist und der menschlichen Freiheit kein Spielraum bleibt. Aber es wäre keinem, aus der biblischen Überlieferung kommenden, jüdischen Verfasser je eingefallen, daß man aus der Betonung von Gottes Allmacht und unverdienter Barmherzigkeit auch nur im leisesten heraushören könnte, daß der Mensch unfrei sei und unter Gottes Zwang stehe. Der Gegensatz zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit stammt aus dem griechischen Gedankenreich und ist der Heiligen Schrift völlig fremd. Wenn Johannes verkündet, daß die Menschen, die zur Welt gehören, nicht das Leben haben werden und daß der Zorn Gottes auf ihnen lasten wird, spricht er ihnen nicht die Möglichkeit ab, daß sie bereuen und sich bekehren können. Es ist jedoch bezeichnend für das vierte Evangelium, daß die Worte «Reue» und «Bekehrung» überhaupt nicht darin vorkommen. In diesem Evangelium sieht Jesus die Menschheit im Lichte seines Endsieges, der jede göttliche und menschliche Entscheidung in sich schließt. Und von Jesu Standpunkt aus gesehen, kommt dieser Endsieg, also das gegenwärtige Gericht und die Herrlichkeit, in seiner Erhöhung am Kreuze zustande, wenn auch *wir* bis zum Zeitabschluß warten müssen, um den Sieg ganz sichtbar zu erkennen.

So ist die neue Schöpfung, die Gott durch seinen eingeborenen Sohn gewirkt hat, in Jesus Christus wirklich und wahrhaftig in unserer Zeit gegenwärtig. Obwohl uns verheißen ist, daß ihre glorreiche Offenbarung erst in der Zukunft sichtbar wird, können alle, die an Christus glauben, schon jetzt zu ihr gelangen. Die Gegenwart des *eschatons* in Christus ist nicht eine bloße Symbolik; in den Augen des Evangelisten ist sie etwas Wirkliches, wenn auch Unsichtbares. Die neue Schöpfung hat die Menschheit bereits in ihrer Wurzel erfaßt und umgewandelt. Jesus hat die Ewigkeit eingeleitet, wenn er auch die Zeit noch nicht abgeschafft hat.

Im Prolog zum Johannesevangelium heißt es: «Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden und die Welt hat ihn nicht erkannt. In sein Eigentum kam er und die Seinigen nahmen ihn nicht auf» (1, 10–11). Was bedeutet der zweite Vers dieser Stelle? Wenn mit «sein Eigentum» die Welt gemeint ist, die durch ihn geworden ist, dann besagt der zweite Vers dasselbe wie der erste und dann haben wir es hier mit einem Parallelismus, einer stilistischen Form zu tun, die die Schrift und besonders das vierte Evangelium, oft anwendet. Ist jedoch mit «sein Eigentum» das Volk Israel gemeint, dann klingt im elften Vers ein Thema auf, das der Prolog anschlägt, das Johannes aber im Verlauf des Evangeliums von seinem eigenen Standpunkt aus verarbeitet.

Es ist leicht möglich, daß dieser zweite Vers unserer Stelle absichtlich zweideutig ist, und zwar aus folgendem Grund: Israel, das Eigentum Christi, das ihn dennoch verworfen hat, versinnbildlicht und verkörpert die gesamte menschliche Welt. Die alten Propheten sahen, daß das Schicksal Israels von allgemeiner weltweiter Bedeutung ist, daß Gott durch Israel zu der gesamten menschlichen Familie spricht und daß die Völker der Erde sich durch Israel zum erstenmal verpflichten, Gott zu dienen[41]. Israel ist als Erstgeborener einer heiligen Menschheit erschaffen worden[42]. Wenn Johannes daher in seinem Prolog vom Eigentum Christi spricht, so mag es wohl sein, daß er damit das jüdische Volk und zu gleicher Zeit die Menschheit als solche meint.

Das göttliche Drama der menschlichen Erlösung spielt sich innerhalb des jüdischen Volkes ab, das die gesamte Menschheit darstellt. Israel ist die kleine, von Gott ausgebaute Bühne, auf der sich Dinge ereignen, deren Bedeutung allen Menschen gilt. Wenn es auch wahr ist, daß Jesus im Laufe des vierten Evangeliums nur ein einziges Mal mit einem Heiden spricht und die zwei Stellen, die auf die Einbeziehung der Heiden in die Hürde Christi hinweisen, über die konservative Lehre Jesaias nicht hinausgehen, so braucht der Verfasser trotzdem keine großen Anstrengungen zu machen, um

[41] Siehe Tresmontant, *La doctrine morale...*, S. 160–171.
[42] Ebd. S. 160.

die Universalität der Sendung Christi zu beweisen. Er sieht das Leben Jesu in Israel unmittelbar auf die Ausmaße der ganzen Menschheit übertragen und daher zu jedem einzelnen Menschen in Bezug stehend. Jeder kann zum Heil gelangen, der an Jesus Christus glaubt (1, 7; 1, 9; 3, 16), den Heiland der Welt (4, 42), der die Sünden der Welt hinwegnimmt (1, 29). Somit wird Israel das Symbol der Menschheit.

Aus dieser Vorstellung ergibt sich, daß Johannes in den jüdischen Führern, die Christus erbarmungslos bekämpften, also in «den Juden», die Vertreter der Welt, das heißt des Bereiches menschlicher und teuflischer Bosheit erblickte. Was das Evangelium über die jüdischen Feinde Christi aussagt, gilt auch für die Welt, denn von beiden, den Juden und der Welt, heißt es, daß sie von unten, des Teufels sind, daß sie die Zeugenschaft Jesu zurückweisen und Gott nicht kennen[43]. «Wenn die Welt euch haßt, bedenket, daß sie mich vor euch gehaßt hat» (15, 18), sagt Jesus zu seinen Jüngern und meint immer noch diejenigen, die der Welt angehören, wenn er fortfährt: «Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten *sie* keine Sünde; jetzt aber haben *sie* keine Ausrede für ihre Sünde. Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater. Hätte ich nicht unter ihnen die Werke getan, die noch kein anderer getan hat, so hätten *sie* keine Sünde; jetzt aber haben sie diese gesehen und dennoch sowohl mich wie meinen Vater gehaßt» (15, 22–24). Welche Gruppe Menschen bezeichnet das Fürwort «sie»? Grammatikalisch bezieht es sich auf alle, die der Welt angehören, aber sinngemäß deutet die Beschuldigung auf die feindselige jüdische Priesterschaft hin. Entgegen der grammatikalischen Logik heißt es dann weiter: «Aber es sollte das Wort erfüllt werden, das in *ihrem* Gesetz geschrieben ist: ‚Sie haben mich ohne Grund gehaßt'» (15, 25). Dieselbe beabsichtigte Zweideutigkeit, derzufolge im Prolog unter Israel die Menschheit als solche zu verstehen war, wird hier transponiert, so daß die jüdische Feindschaft Jesus gegenüber ein Symbol für den Haß der Welt wird.

Die Feindschaft der jüdischen Priesterschaft ist, vom theologi-

[43] Man vergleiche unsere Charakterisierung der Welt auf S. 174f. mit dem Urteil, das im Evangelium über die jüdischen Führer gefällt wird: 5, 38–40; 5, 42–43; 8, 15.19.21.23.24.43.47.

schen Standpunkt aus, im vierten Evangelium von größerer Bedeutung als in den früheren Evangelien. Bei Johannes geht der Kampf Jesu gegen seine Widersacher kaum je um rabbinische Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Auslegung des Gesetzes, sondern es geht eben immer wieder um den Glauben, den Glauben an das Zeugnis Jesu. Und seitdem argumentiert die Kirche mit der Welt über dieses Thema. Glauben die Menschen, so werden sie Gotteskinder sein, weigern sie sich jedoch zu glauben, werden sie nicht das Leben haben. Es ist auffallend, daß der Widerstand der Priester gegen Jesus im Verlauf des Evangeliums ständig entschiedener und unwiderruflicher wird. Sie untersuchen seinen Fall, holen sich Rat und verurteilen ihn schließlich. Die *Bible de Jérusalem* merkt an, daß Johannes nichts über das Verhör Jesu vor Kaiphas berichtet und schreibt, daß «Johannes nichts weiter über den jüdischen Prozeß sagt, weil sich dieser Prozeß faktisch durch sein ganzes Evangelium zieht, angefangen vom Verhör, dem der Täufer unterzogen wird (1, 19), bis zum Beschluß, Jesus zu töten». (11, 49–53)[44] Wir haben hier ein weiteres Beispiel dafür, wie Johannes die Geschichte in zeitlicher Verkürzung wiedergibt, wie er also zukünftige Ereignisse in gegenwärtigen Geschehnissen vorwegnimmt.

Da der siegreiche Tod Jesu am Kreuz im vierten Evangelium als die Stunde erscheint, in der die Welt gerichtet und er verherrlicht wird, gewinnt die von den Volksführern angestiftete Verwerfung Jesu, die ihren Gipfelpunkt in der Kreuzigung erreicht, eine besondere Bedeutung. Allein vom Standpunkt des Johannes aus, darf man mit Recht sagen, daß die Kreuzigung Jesu, die seine jüdischen Volksbrüder betrieben hatten, eine Kollektiventscheidung darstellt und ein göttliches Gericht über das Volk anzeigt. Im vierten Evangelium, ebenso wie in den anderen Evangelien, ist Pilatus an der ungerechten Verurteilung Jesu mitschuldig, doch betont der vierte Evangelist, daß die Sünde derjenigen größer ist, die Jesus an die römische Obrigkeit überliefert haben (19, 11; vgl. 8, 21; 8, 44; 15, 22–24). Darin stimmt er mit den alten Propheten überein, die lehren, daß Israel die Sünden der Welt trägt[45]. Da Gott seinen Wil-

[44] Die Aufforderung «wenn du der Messias bist, so sage es uns frei heraus» (10, 24), kommt bei Matthäus erst beim letzten Verhör vor (Mt 26, 63).
[45] Siehe S. 71 f.

len nur dem Volk Israel offenbart hat, erreicht auch der Ungehorsam dort seinen Höhepunkt und bringt die naturbedingte Feindschaft zwischen der Sünde und allem Göttlichen ans Licht. Im vierten Evangelium wird die Kreuzigung Jesu zu einer Untat, die den natürlichen Hang der Sünden dieser Welt aufdeckt und als Zeichen dafür dient, daß die Sünde bei denen am größten ist, die zur tiefsten Einsicht berufen sind, in diesem Falle also die geistigen Führer Israels. Die Kreuzigung ist der Sünde letztes Wort und, so wie Johannes die Dinge sah, mußte Israel dieses Wort äußern.

Der Verfasser des vierten Evangeliums erkennt, daß das Kreuz Christi die Welt richtet und das jüdische Volk verurteilt. Wir haben hier wieder ein, für das vierte Evangelium so charakteristisches Beispiel dafür, wie Johannes die Geschichte in zeitlicher Verkürzung darstellt: *in einem Ereignis aus dem Leben Jesu stellt er ein zukünftiges Geschehen dar*. Die Kirchengeschichte berichtet, daß die Juden nach dem Tode Christi keineswegs von der Botschaft ausgeschlossen waren, sondern daß, im Gegenteil, die Apostel ihnen zuerst die frohe Botschaft des Herrn brachten. Doch hatte zur Zeit, als Johannes sein Evangelium niederschrieb und bearbeitete, das jüdische Volk oder genauer gesagt die Synagoge, Christus endgültig verneint[46]. Johannes wie seine Jünger, die alle aus einem judenchristlichen Milieu stammten, müssen sehr unter der Blindheit ihres Volkes und der Ausweisung gelitten haben, die die Synagoge über sie verhängt hatte. Zweifellos hat der Verfasser des vierten Evangeliums diese endgültige Verneinung seitens der Synagoge in seinem Bericht über das Leben Jesu vorweggenommen. Er erkannte, daß die Opposition, mit der die Führer Jesus bekämpften und die von ihnen angestiftete Kreuzigung ein vorausdeutendes Zeichen der endgültigen Verneinung war.

Meiner Meinung nach liegt auch in dieser, nach dem Jahre 80 ausgesprochenen endgültigen Verneinung des Christentums seitens der Synagoge der Grund, warum Johannes die Feinde Jesus, die hauptsächlich aus Pharisäern bestanden, einfach «die Juden» nennt. Nach dem Fall Jerusalems wurden die Pharisäer die unbestrittenen Führer der Synagoge und ihre religiösen Ideale wurden maßgebend

[46] Siehe S. 156f.

für die geistige Richtung des im Exil lebenden Judentums. Durch den Mund der Pharisäer, die mit Jesus stritten und ihn verurteilten, spricht in Wirklichkeit das zur Zeit der Entstehung des Evangeliums bestehende Judentum, das die Botschaft des Christentums ablehnt und verurteilt. Theologisch, von Johannes aus gesehen, nimmt die Feindseligkeit der jüdischen Priesterschaft die Einstellung vorweg, die in der Synagoge seiner Zeit zum Ausdruck kommt. Deshalb nennt er die Priesterschaft einfach «die Juden».

Diese einschränkende Art bei Johannes, den Ausdruck «die Juden» zu gebrauchen, hat Anlaß zu vielen Auseinandersetzungen gegeben. Viele Gelehrte meinen, diese Terminologie sei als polemische Waffe gegen die jüdische Religion gewählt worden und müsse daher als Symptom für judenfeindliche Gefühle in der Heidenkirche angesehen werden. Jules Isaac ist der Meinung, daß Johannes die Absicht hat, die Juden als eine feindselige Nation, ein fremdartiges und sich fernhaltendes Volk darzustellen, mit dem das Christentum nichts gemein hat. Nach ihm zu schließen, will Johannes jede Erinnerung ausmerzen, daß Jesus selbst ein Jude war und daß die Kirche anfangs eine ausschließlich jüdische Einrichtung war. Andere Autoren sehen jedoch in dieser einschränkenden Art, den Ausdruck «die Juden» zu gebrauchen, etwas ganz Natürliches und erklären, daß in allen Ländern, wo zwei Zivilisationen, zwei Sprachen oder Ideologien sich gegenüberstehen, die führenden Parteien nach den größeren Gruppen genannt werden, zu denen sie gehören[47]. So sagt man, daß die Engländer die heilige Johanna verbrannt haben, die Deutschen für die Reformation und die Franzosen für die Revolution verantwortlich sind. Mir scheint jedoch, daß die christliche Kirche im ersten Jahrhundert gerade erst daran war, sich von ihrem jüdischen Hintergrund abzulösen und daß es daher unwahrscheinlich ist, daß ein Autor unüberlegt und spontan von «den Juden» sprechen würde. Deshalb haben einige Autoren eher Recht, die versuchen, die einschränkende Terminologie des Johannes so zu erklären, daß der Ausdruck «die Juden» symbolisch gemeint ist. Bei Johannes stellen ja die jüdischen Feinde eine umfassende Wirklichkeit dar, denn sie verkör-

[47] Das ist Charues Meinung, der sich auf Grandmaison stützt, *L'incrédulité des juifs...*, S. 224.

pern «die Welt», das heißt die von ihrem Schöpfer entfremdete Schöpfung[48]. Aber wenn man auch zugibt, daß einiges für diese Auffassung spricht, sieht man doch nicht ein, wieso das der Grund sein soll, warum die jüdischen Feinde Christi ganz einfach ohne ein einschränkendes Adjektiv «die Juden» genannt werden sollen.

Diese einschränkende johanneische Terminologie, in der sich die Veränderungen wiederspiegeln, die im Laufe der letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts in der Religion der Synagoge gemacht wurden[49], ist, meiner Überzeugung nach, auch theologisch von Bedeutung, da im vierten Evangelium, wie wir es in seiner endgültigen Form kennen, die jüdische Opposition Jesus gegenüber nicht nur die Feindschaft «der Welt» darstellt, sondern auch ein Symbol ist dafür, daß die Juden als Gruppe, also die Synagoge, durch ihre Verneinung «der Welt» verfallen ist.

Es scheint mir, als könnten wir die harten Reden, die Jesus an die jüdischen Führer richtete, erst dann ganz verstehen, wenn wir bedenken, daß Johannes sich mit eben diesen Worten an die damalige Synagoge wendete. Obwohl das Alte Testament anerkennt, daß das jüdische Volk Kinder Gottes sind (Ex 4, 22; Dt 32, 6; Jr 3, 4; 4, 19; Is 63, 16; 64, 8; Mal 1, 6), scheint Christus es im vierten Evangelium zu leugnen. Wären sie von Gott, so schließt er, würden sie das Zeugnis des Sohnes annehmen und hätten sie Liebe zum Vater, so würden sie auch den Sohn lieben. Aber sie können ihn jetzt nicht gläubig empfangen, weil ihr Vater der Teufel ist; sie sind von unten, sie gehören der Welt an (siehe vor allem 8, 39–47). Vom Standpunkt des Johannes passen diese Worte genau auf die damalige Synagoge, die sich endgültig gegen das Evangelium gestellt hatte. «Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde; nun aber behauptet ihr: ‚wir sehen'. So bleibt eure Sünde» (9, 41). Die Synagoge, die antichristliche Tendenzen in ihre Lehre aufgenommen hatte, wollte dem jüdischen Volk den Weg weisen, aber ihre religiösen Führer,

[48] Das ist die Meinung von Mollat, *L'évangile de st. Jean* (Bible de Jérusalem) Paris 1953, S. 22–23.

[49] *Regensburger NT*, 4. Band (2. Ausgabe), S. 50: «Es ist nicht zu verkennen, daß sich in diesem Sprachgebrauch des Evangelisten eine Zeit wiederspiegelt, in der die völlige Verwerfung Jesu durch das jüdische Volk als Ganzes und die endgültige Scheidung zwischen diesem und der urchristlichen Kirche eine vollendete geschichtliche Tatsache geworden ist.»

die behaupteten «zu sehen», blieben auch weiterhin in ihrer Sünde, das heißt, daß sie auch zukünftige Generationen von Juden davon abhielten, die Erfüllung ihrer Sehnsucht im Christentum zu finden. Als Jesus den Aposteln und «den Juden» ankündigte, daß er von ihnen weg an einen Ort gehen werde, wohin sie nicht kommen können (13, 33), fügt er hinzu, daß er für die Apostel nur eine Zeitlang wegsein werde (14, 2–3), während er für die Juden endgültig wegginge. Er sagte: «Ich gehe fort und ihr werdet mich suchen, doch ihr werdet in eurer Sünde sterben» (8, 21). Bedeutet dieser Satz, daß die Juden nicht zu Christus bekehrt werden können? Keineswegs, denn so eine Lehre ist dem christlichen Glauben ganz und gar fremd. Johannes dachte bei diesen Worten an die durch den Kampf gegen das Evangelium umgestaltete Synagoge. Er erkannte, daß die Juden, die in dieser verwandelten Synagoge erzogen wurden, den ihnen verheißenen Erlöser zwar suchen würden, ihn aber in Christus nicht mehr finden könnten.

Johannes war also der Meinung, daß eine grundlegende Änderung eingetreten war. Während die jüdische Religion einst um den wahren Gott wußte und ihn liebte, hatte sich die Synagoge in eine Schule der Unwissenheit verwandelt. Sie war nicht mehr im Besitz der Wahrheit und ihre Worte waren Falschheit. Mit den Worten Jesu sagt der Evangelist den Männern der Synagoge: ihr kennt Gott nicht mehr (vgl. 7, 28; 8, 19). Weil sie den verworfen haben, der gesandt war, lieben oder ehren sie den Vater jetzt nicht (vgl. 5, 23; 5, 42). Die Juden gehören nunmehr «der Welt» an, denn sie haben ja nie die Stimme Gottes, der den Bund geschlossen hat, gehört, noch je seine Gestalt gesehen (5, 37)[50].

Die jüdische Religion, einst der Vorläufer Christi, war zu seinem Feind geworden, weil sie es verfehlt hatte, die Stunde ihrer Erfüllung zu erkennen. Während Gott gesucht werden muß, dieweil er sich finden läßt (Is 55, 6), ist auch eine Zeit vorgesehen, in der Jesus den Menschen zugänglich ist und, nach Johannes zu schließen, haben die Juden diesen Augenblick versäumt[51]. Jesus sagte

[50] Mit den Worten Jesu, «wenn ein anderer in seinem eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen», spielt der Evangelist zweifellos auf die falschen Messiashoffnungen an, denen sich das Judentum seiner Zeit hingab.

[51] Lukas war der Ansicht, daß bloß Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hatte.

zu ihnen: «Noch kurze Zeit bin ich bei euch, dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat. Ihr... werdet mich nicht mehr finden (7, 33–34). Die richtige Stunde, also die Zeit, die für die Juden ausersehen war, dauerte bis in die Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems, denn erst dann verhärtete sich die Synagoge, wandelte sich und wurde ein unüberwindliches Hindernis für die Juden, die ihren Erlöser suchten (vgl. 12, 35).

Nach dem vierten Evangelium darf man also sagen, «die Juden haben Jesus verworfen». Im Gegensatz zu den anderen Evangelisten, die ihre Berichte unter anderen Umständen verfaßten, weil sie zwar wußten, daß sich die jüdischen Führer und die öffentliche Meinung in Palästina und der Diaspora der Lehre des Evangeliums widersetzten, aber doch nicht voraussahen, inwieweit sich diese Spaltung im jüdischen Volk auswirken werde, stellt Johannes ja Geschichte in der ihm eigenen Art, also in zeitlicher Verkürzung, dar. Ich glaube, daß Johannes den Ausgang kannte. Charue, auf den ich mich in meiner Untersuchung oft gestützt habe, meint, daß nicht einmal das vierte Evangelium etwas über das zukünftige Zahlenverhältnis zwischen Juden und Heiden in der Kirche sagt[52]. Dennoch sind wir überzeugt, daß der Verfasser des vierten Evangeliums, der es erleben mußte, wie die Synagoge aus der Spaltung Israels als Siegerin hervorging und wie die Judenchristen aus der Volkseinheit ausgestoßen wurden, daran glaubte und es als Offenbarung betrachtete, daß die Anhänger der Synagoge der Finsternis der Welt verfallen waren. Auf symbolische Weise verkündet er in seinem Evangelium, daß die Juden als Volk ihre entscheidende Stunde versäumt haben. Im vierten Evangelium und nur in diesem, haben die Juden Jesus verleugnet. Wenn Johannes das konstatiert, will er jedoch damit nicht sagen, daß das jüdische Volk sich zu Lebzeiten Jesu geweigert habe, ihn anzuhören, noch daß die Kreuzigung es vom Heil ausschließe oder gar, daß die Juden Palästinas oder der Diaspora samt und sonders die Botschaft der Kirche zurückgewiesen hätten. Vielmehr will er damit sagen, daß von einem bestimmten Augenblick an, und zwar nach dem Falle Jerusalems, die Synagoge dadurch, daß sie dem Evangelium Nein gesagt hatte

[52] *L'incrédulité des juifs...*, S. 260.

und umgestaltet wurde, ungezählte zukünftige Generationen von der Erfüllung in Christus fernhalten wird.

Nun müssen wir uns noch mit einer wichtigen, bis jetzt umgangenen Stelle auseinandersetzen, die auf unsere Frage Bezug hat. Es ist dies eine Stelle, die ob ihrer Unklarheit berühmt ist und möglicherweise mit dem zukünftigen Verhältnis zwischen Kirche und jüdischem Volke zu tun hat. Als Jesus seinen Jüngern mitteilte, daß er sie jetzt verlassen und ihnen den Heiligen Geist senden werde, kündigte er an, daß der Geist im Zeitalter der Kirche ein zweifaches Amt ausüben werde. In der Kirche selbst wird der Geist die göttliche Wahrheit lehren und verbürgen (16, 12–14). Seine Aufgabe in der Welt, also möglicherweise auch unter den Juden, drückt der Herr folgendermaßen aus: «Wenn er (der Heilige Geist) kommt, wird er die Welt überführen betreffs Sünde und betreffs Gerechtigkeit und betreffs Gericht. Betreffs Sünde insofern, als sie nicht an mich glauben, betreffs Gerechtigkeit, insofern als ich zum Vater gehe...; betreffs Gericht, insofern als der Fürst dieser Welt gerichtet ist» (16, 8–11).

Was der genaue Sinn dieser Worte auch sein mag, sind sich alle Kommentatoren darüber einig, daß es sich hier um ein Gericht vor Gott handelt, bei dem die Welt die Angeklagte ist und der Heilige Geist der Ankläger. Die Welt meint, sie hätte Jesus gerichtet und überwunden, aber der Heilige Geist wird kommen, um die Sünde der Welt bloßzustellen, um zu offenbaren, auf welcher Seite Gerechtigkeit zu finden ist und zu verkünden, daß die Welt zur Stunde, da Jesus starb, also im selben Augenblick gerichtet wurde, da sie glaubte, den Sieg davongetragen zu haben. Wir verstehen das so, daß diese Verurteilung der Welt nicht bis zum Jüngsten Tag aufgeschoben wird, sondern sich im Verlauf der menschlichen Geschichte, angefangen von der Auferstehung Christi, verwirklicht.

Enthalten diese Verse eine Voraussage, daß die Kirche über die Welt oder über ihr Symbol, die Juden, siegen wird? Wird der Heilige Geist die erblindete Synagoge bestrafen? Die Versuchung liegt nahe, zu glauben, daß Jesus hier den Sieg der Kirche in der Geschichte und die Unterjochung und Knechtschaft der Synagoge voraussieht. Aber ist es zulässig, den Schluß zu ziehen, daß die Kirche, die der Heilige Geist lenkt, ihre Überlegenheit solcher-

maßen dartun wird, daß sie sichtbar, in der zeitlichen Ordnung, triumphiert und die Synagoge unterwirft? Gewiß wurden ähnliche Gedanken im Mittelalter stark propagiert. Die beiden berühmten Statuen, die strahlende *Ecclesia* und die *Synagoga* mit verbundenen Augen, die an den Portalen so vieler herrlicher europäischer Dome zu sehen sind, scheinen so eine Theologie vorauszusetzen. Die Kirchenautoren des Mittelalters sind noch weitergegangen und haben aus der Heiligen Schrift Beweise aufgestellt, um die Knechtschaft, der die Juden im christlichen Kaiserreich verfallen waren, zu rechtfertigen und ihr Gültigkeit zu verschaffen[53]. Es ist daher nicht überraschend, in einem Brief Papst Innozenz III. zu lesen, daß er von den Juden, die Christus ans Kreuz geschlagen haben, sagt, sie seien gottverdammte Sklaven, die auf immer die Knechte der durch Christi Tod freigewordenen Christen bleiben sollen, oder in der Urkunde einer Kaiserstadt ein strenges Judengesetz zu finden, das gerechtfertigt erschien, weil die kaiserliche Autorität die Juden schon seit langer Zeit dazu verurteilt hatte, ihr Verbrechen durch dauernde Sklaverei zu sühnen[54]. Viele Jahrhunderte lang hat man wirklich geglaubt, daß die Christen infolge des Sieges, den Christus errungen hat, zur Weltherrschaft und die Juden zum Dienen berufen sind. Aber es ist ganz unmöglich, die Stelle bei Johannes, die sich auf die Rolle des Heiligen Geistes in der Welt bezieht, als Rechtfertigung für die Unterdrückung zu gebrauchen, der das jüdische Volk im Laufe seiner Geschichte ausgesetzt gewesen ist.

Der durch den Geist Christi errungene Sieg der Kirche deutet nicht darauf hin, daß sie sozial und politisch siegreich sein wird, ebensowenig wie der Fall der Synagoge darauf hindeutet, daß alle, die ihr angehören, von den regierenden Mächten unterdrückt werden sollen. Die Kirche wird die Welt in derselben Weise besiegen, wie Christus es getan hat. Sie wird die Welt dadurch der Sünde überführen, daß sie für die Wahrheit zeugt und erklärt, daß Jesus

[53] Siehe F. Vernet, den Abschnitt «La servitude juive», im Artikel «Juifs et Chrétiens», *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, 2. Band, col. 1744–1747, und W. Maurer, *Kirche und Synagoge*, S. 22–35.

[54] Die beiden Beispiele sind teils aus Maurer op. cit., S. 29, teils aus Lovsky, *Antisémitisme et...*, S. 183, entnommen. Sie bilden aber keineswegs eine Ausnahme, sondern geben nur ein Beispiel der Rechtssprache, die im Mittelalter üblich war.

Christus der auferstandene Heiland und Herr ist. Das ist auch der Sinn unserer Stelle aus Johannes: der Heilige Geist wird die Sünde der Welt durch seine Zeugenschaft für Jesus und die «geistgetragene christliche Predigt» entlarven[55]. Die Menschen in der Kirche werden entdecken, wer gesündigt hat, wer vor Gott wirklich gerechtfertigt und wer gerichtet ist. In diesem geistigen Sinne wird die Kirche immer gegen diejenigen predigen, die nicht glauben und daher auch gegen die Lehren der Synagoge. Kein noch so entgegenkommender Christ könnte leugnen, daß, ganz unabhängig vom guten Willen und dem Schicksal des einzelnen Juden, die Synagoge ihre göttliche Berufung verfehlt hat und man von ihr sagen kann, sie sei erblindet. Aber außer der geistigen Blindheit, die Johannes der Synagoge als Institution zuschreibt, ist bei ihm keine Voraussage zu finden, die sich auf das Schicksal des jüdischen Volkes bezieht.

Sagt der Evangelist irgend etwas, woraus man auf die Zukunft des jüdischen Volkes schließen kann? Hat der Gott Israels sein Volk beiseite geschoben oder ausgestoßen? Es ist schwierig, eine klare Antwort auf diese Fragen zu geben, weil das Evangelium uns kaum etwas über die zukünftige Entwicklung der Kirche sagt. Wird sich eine judenchristliche Gemeinschaft innerhalb der Kirche erhalten? Ich glaube, Johannes sah voraus, daß eine Gemeinschaft, die vom völkischen und kulturellen Verkehr mit dem jüdischen Volk abgeschnitten wäre, entweder in eine Form des Judentums zurückfallen oder aber gar nicht im eigentlichen Sinn jüdisch bleiben würde. Die Synagoge hat, was die Spaltung Israels anbelangt, den Sieg davongetragen. Wieviele Generationen des jüdischen Volkes werden unter dem Einfluß der Synagoge bleiben? Wie lange werden die heidnischen Völker dem Götzendienst frönen? Wir dürfen nicht erwarten, daß das Evangelium diese Fragen beantworten kann, denn in den Augen des Johannes befindet sich die christliche Kirche bezüglich der Juden in genau derselben Lage, wie bezüglich der übrigen Welt. Sie verkündet Christus, das Licht, das in der Finsternis leuchtet und das alle Menschen, wo immer sie auch seien, zu sich ruft, damit sie an ihn glauben. Das jüdische Volk ist nicht aus-

[55] *Regensburger NT*, 4. Band (2. Ausgabe), S. 243.

gestoßen, Johannes verachtet es nicht und schätzt es nicht gering ein. Der Evangelist ist einfach ein jüdischer Prophet, der sich in der Qumraner Redeweise ausdrückt und der schäumt vor Wut und Empörung über die Führer der Synagoge, die sein eigenes geliebtes Volk auf so tragische Weise irregeführt haben.

FÜNFTES KAPITEL

DIE APOSTELGESCHICHTE

Das zweite Buch, das der Evangelist Lukas geschrieben hat, ist für unsere Untersuchung von entscheidender Bedeutung, weil es erstens berichtet, wie sich die Apostel in Jerusalem zu Israel stellten und zweitens, wie sich das Verhältnis zwischen der Kirche und den Juden verschob, je mehr das Evangelium von Jerusalem nach Rom, der Hauptstadt des römischen Reiches, vordrang. Lukas hat in der Apostelgeschichte, genau wie in seinem Evangelium, Schriften aus verschiedenen Quellen gesammelt und verwendet, und obgleich er nicht versucht hat, die verschiedenen Standpunkte in einer theologischen Synthese zu vereinen, hat er sie doch bestätigt, als zur Fülle der göttlichen Botschaft gehörend und sich sie angeeignet. Außerdem zeigt Lukas in der Apostelgeschichte, daß er entschieden zur Versöhnlichkeit neigt und den Spannungen, die es in der Urkirche gab, geringeren Wert beilegen will.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Lukas nicht die Absicht hatte, eine Kirchengeschichte zu verfassen, die beschreiben sollte, wie die christliche Gemeinschaft sich allmählich ausbreitete und entwickelte. Lukas hat nicht eine fortlaufende Chronik geschrieben, sondern nur gewisse Tatbestände herausgegriffen. In seiner Apostelgeschichte finden wir zuerst die Hauptereignisse verzeichnet, die zur Gründung der ersten Kirche von Jerusalem führten und dann erzählt er uns, wie sich das Evangelium in die Gegend um die Hauptstadt herum ausbreitete, bis es schließlich zur Gründung der Kirche in Antiochien kam. In diesem ersten Abschnitt ist Petrus die Hauptperson. Der zweite Teil der Apostelgeschichte dagegen berichtet über den wunderbaren Werdegang des Paulus, über seine Missionsreisen und Gründungen christlicher Gemeinschaften in vielen Teilen des Reiches; dieser reicht bis zu seiner Gefangennahme in Jerusalem und schließlich seiner Ankunft in Rom. Wir hören in der Apostelgeschichte weder etwas über das Wirken der übrigen Apostel, noch über die Ausbreitung der Kirche in Ägypten, Arabien oder in den Ländern außerhalb der Grenzen

des römischen Reiches. Der Zweck der Apostelgeschichte war sicherlich, die Entwicklung zu beschreiben, die das Christentum ins Abendland gebracht hat, und die Rolle, die Paulus in dieser Entwicklung gespielt hat. Aber der wahre Grund, warum der Verfasser gerade diese Ereignisse aus der Geschichte der jungen Kirche festgehalten hat, ist ein anderer.

Die Worte, die der Herr vor seiner Himmelfahrt zu seinen Aposteln gesprochen hat, liefern den Schlüssel zu Plan und Zweck der Apostelgeschichte: «Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde» (1, 8). Dieser Ausspruch deutet an, welche Geschehnisse im Buch verzeichnet und in welcher Reihenfolge sie erzählt werden sollen. Zuerst soll über die Entwicklung der Kirche in Jerusalem, dann über die des nördlichen Palästina und schließlich über ihr Wachstum in der Diaspora berichtet werden, bis das Evangelium ins Herz des Heidentums, die Hauptstadt des römischen Reiches, vordringt. Die Worte des Herrn deuten aber auch auf den wahren und eigentlichen Zweck des Buches: es soll Zeugnis ablegen für Jesus Christus. Die Apostelgeschichte verkündet also die Frohbotschaft und ist nur insofern Geschichte, als dies der Verkündigung des Gottesreiches dient. Lukas, der den tieferen Sinn der Ereignisse erkennt, behält sich eine gewisse Freiheit in der Auslegung von Geschehnissen vor und sogar Stellen, die uns wie einfache geschichtliche Berichte anmuten, gehören in seinen Augen zum *kerygma*, das die Geistesfülle in der Kirche Christi verkündet. In dem vorliegenden Kapitel werden wir also sehen, daß sich einem Teile dieser göttlichen Botschaft zufolge, die Gemeinschaft des neuen Bundes in der Kirche aus Juden und Heiden zusammensetzt.

Dieses Kapitel ist sehr einfach gegliedert; wir werden Lukas auf seinem Weg durch die Apostelgeschichte folgen. Im ersten Abschnitt werde ich das Verhältnis der Juden zum Evangelium Christi erörtern, wie die Kirche in Jerusalem es verkündete, und der zweite Abschnitt wird davon handeln, wie die hellenistischen Christen es verstanden. Im dritten Abschnitt werde ich beschreiben, wie die Kirche in den Gegenden nördlich von Jerusalem Juden und Heiden ein neues Verständnis dafür verlieh, was das Evangelium für sie bedeutete und schließlich im vierten Abschnitt, wie sich dasselbe

in Antiochien wiederholte, das ja die erste, Juden und Heiden umfassende Kirche aufweist. Zuletzt kommen wir zum heiligen Paulus. Im fünften Abschnitt werde ich mich nur auf das Zeugnis der Apostelgeschichte beschränken und werde, ohne seine Briefe zu berücksichtigen, darlegen, was der Apostel über das Verhältnis Israels zur Kirche Christi und ihrer Weltmission aussagt. In einem letzten Abschnitt werde ich dann die verschiedenen, in der Apostelgeschichte enthaltenen theologischen Tendenzen miteinander vergleichen und die Richtung andeuten, in der eine Synthese zu suchen ist.

Die Kirche von Jerusalem

Am Pfingsttag gab Gott den Aposteln, die Jesus auserwählt hatte, das Unterpfand seiner Gegenwart in der Kirche und erteilte ihnen den Auftrag, die Welt von ihren Sünden zu befreien. Ganz als wollte der Heilige Geist kundtun, wie allumfassend die Gottesgabe sei, sprachen die Apostel auf seine Eingebung hin plötzlich in vielen fremden Sprachen. Der Verfasser der Apostelgeschichte betont, daß «Juden... aus jeglichem Volk unter dem Himmel» (2, 5) Zeugen des Geschehens waren und nicht nur Juden, sondern auch Heiden, die die jüdische Religion angenommen hatten (2, 11). So stellte die Kirche, als sie das erstemal in Erscheinung trat, bildlich dar, daß Gott ihr eine Botschaft aufgetragen habe, die der ganzen Menschheit gelte[1].

Während das Volk noch ob der Großtaten Gottes staunte, die sich in ihrer Mitte begeben hatten, trat Petrus vor und sprach zu ihnen (2, 14). Feierlich verkündete er, daß die letzten Tage, die die

[1] Die erstaunte und verwunderte Menge bestand hauptsächlich aus Juden aus der Diaspora, die teils von Geburt Juden waren, teils Heiden, die zum Judentum übergetreten waren. Die göttliche Offenbarung zu Pfingsten versinnbildlichte die Universalität der Kirche dadurch, daß sie an die Heimholung des Volkes Israel aus der ganzen Welt mit den bekehrten Heiden anspielte. Viele ältere Autoren jedoch dachten, daß die Aufzählung der Völker (2, 9–10) sich auf heidnische Völker bezog und nahmen daher fälschlicherweise an, daß das Wunder ein Zeichen dafür sei, daß die Heiden das Evangelium annehmen und die Juden es zurückweisen werden. Dieser Gedanke ist im Matutinhymnus zu Pfingsten ausgedrückt (siehe römisches Brevier): Notique cunctis Gentibus/ Graecis, Latinis, Barbaris/Simulque demirantibus / Linquis loquuntur omnium./ Judaea tunc incredula/Vesana torvo spiritu / Madere musto sobrios / Christi fideles increpat.

Propheten angekündigt hatten, angebrochen seien. Die Stunde sei gekommen, in der der Heilige Geist über Israel ausgegossen werde, und jeder, der den Namen des Herrn anrufe, sein Heil finden werde. Danach verkündete Petrus, daß Jesus gestorben und auferstanden sei, und zeigte an Hand der Heiligen Schrift, daß dieses Ereignis mit den alten Prophezeiungen übereinstimme. Nach Gottes Rat und Vorbestimmung sollte Jesus preisgegeben werden, um eines gewaltsamen Todes zu sterben, aber gemäß dem Versprechen, daß Gott David gegeben hatte, sollte dann dieser Jesus erhöht und auf den verheißenen Thron zu seiner Rechten emporgehoben werden. «Mit Sicherheit soll daher das ganze Haus Israel erkennen, daß ihn Gott zum Herrn und zum Christus gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt» (2, 36).

Als die Zuhörer, von diesen Worten zutiefst ergriffen, Petrus fragten, was sie denn tun sollten, rief er ihnen zu, sie sollten umkehren und sich, um der Vergebung ihrer Sünden willen, im Namen Jesu taufen lassen, «denn», so sagte er zu den Scharen der Juden, «euch gilt die Verheißung, sowie euren Kindern und allen in der Ferne, soviele ihrer herbeirufen wird der Herr, unser Gott» (2, 39).

Petrus beschuldigte die «Männer[2] Judäas und Bewohner Jerusalems» (2, 14), daß sie für den Tod Jesu, des Unschuldigen, verantwortlich seien, aber damit meinte er nicht, daß sie von nun an der Barmherzigkeit des Herrn nicht mehr würdig seien. Petrus mahnte zwar alle Anwesenden, sich aus dem verkehrten Geschlecht Jerusalems, dessen Untergang der Herr vorausgesagt hatte, zu retten (2, 40), aber sagte auch, daß die göttliche Heilsbotschaft in erster Linie dem Volke Israel gelte, «denn euch gilt die Verheißung, sowie euren Kindern» und dann erst den heidnischen Völkern «und allen in der Ferne» (2, 39). In seiner ersten Rede verkündet Petrus das Weltheil, das bei den Juden seinen Anfang nimmt[3].

[2] Hier wirft Petrus, der Galiläer, den Judäern vor, daß sie an der Kreuzigung schuld sind. Wenn die Apostelgeschichte abfällig von «den Juden» spricht, wäre es oft richtiger, anstatt dessen «die Judäer» zu sagen (vgl. 12, 3.11). Was den Gebrauch des Ausdruckes «die Juden» in der Apostelgeschichte anbelangt, siehe weiter oben, S. 149.

[3] «Die Tatsache, daß die Juden Jesus getötet haben, berechtigt nicht zum Schluß, daß sie von nun an verworfen sind; im Gegenteil, die Verheißungen Gottes an sein Volk haben jetzt mehr Gültigkeit als vor der Auferstehung»: Leuba, *L'institution et l'événement*, S. 89.

Die Apostelgeschichte gibt uns einige Beispiele von Apostelpredigten. Abgesehen von der ersten Predigt des Petrus verzeichnet sie seine Predigt im Tempel (3, 11–26), seine Ansprache an den «gottesfürchtigen» Kornelius (10, 34–43) und schließlich die Predigt des Paulus in der Synagoge zu Antiochien-in-Pisidia (13, 16 bis 41). Alle diese Predigten sind in bezug auf Aufbau und theologische Beweisführung im wesentlichen gleich, und es ist anzunehmen, daß die Kirche dieses Muster beibehielt, wenn sie Israel die Frohbotschaft verkündete. Alle enthalten sie die Kunde, daß die Verheißungen, die Israel und seine Könige zu verschiedenen Malen erhalten hatten, in Christus ihre Erfüllung gefunden haben. Dann folgen Beweise aus der Heiligen Schrift, aus denen hervorgeht, daß der von Gott gesandte Messias dazu bestimmt war, zu leiden und zu sterben und daß seine Auferstehung und Erhöhung zur rechten Hand Gottes in Übereinstimmung mit den alten Prophezeiungen geschah. Zum Schluß kommt immer die Aufforderung zur Buße und das Versprechen, das allen Menschen gilt, daß die Sünden derjenigen vergeben werden, die bereuen und an den Namen Jesu glauben.

Was hat es mit dieser Reue, zu der die Apostel die Juden und besonders die Männer Jerusalems aufriefen, für eine Bewandtnis? Handelte es sich um eine Schuld, die das Volk von Jerusalem und sogar ganz Israel durch die ungerechtfertigte Tötung Jesu auf sich geladen hatte und für die sie verantwortlich waren? Nein, nichts dergleichen, sondern der Ruf zur Reue, den die Apostel ständig an die Juden ergehen ließen, galt der sittlichen und insbesondere der religiösen Bekehrung, einem der Hauptthemen also, das Jesus gepredigt hatte: tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe (vgl. Mt 4, 17). So bereuen, hieß sich von einem bösen Leben abwenden, sich der Heiligkeit zukehren, die Gott von Anbeginn des Bundes von Israel gefordert hatte, und darüber hinaus hieß es, eine neue Demut vor Gott zu bezeugen und bereit zu sein, anzuerkennen, daß Gott der Schöpfer alles Guten im Menschen ist und daß das von ihm ausgehende Heil nicht eine Belohnung, sondern ein Geschenk seines Erbarmens ist.

Die Apostel ermahnten die Juden zu bereuen, sich vor Gott zu demütigen und willig ins Taufwasser zu steigen, um zu bekennen,

daß sie sich schuldig wüßten und dort die freiwillige Gabe göttlicher Barmherzigkeit empfangen wollten. Die Juden wußten sehr wohl, was die Apostel mit dieser Reue meinten, denn die alten Propheten hatten sie immer wieder dazu ermahnt. Der Aufruf der Apostel war insofern neu, als er die Aufforderung enthielt, an Jesus als den Herrn zu glauben. Während die Heiden späterhin immer ermahnt wurden, ihren Götzen und der mit dem Götzendienst verbundenen üblen Lebensart zu entsagen, erging der Ruf an die Juden, einfach an den Herrn Jesus Christus zu glauben, der alles Gute, das sie bisher empfangen hatten, läutern und vollenden werde[4].

Wir sehen, daß sowohl Petrus wie Paulus in allen an die Juden gerichteten Predigten das Volk von Jerusalem des Verbrechens zeihen, Jesus in den Tod geschickt zu haben. «Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, ihn, den ihr ausgeliefert und vor Pilatus von euch gewiesen habt, als dieser sich für seine Freilassung entschied. Ihr habt den Heiligen und Gerechten von euch gewiesen und gefordert, daß euch ein Mörder freigegeben werde; den Urheber des Lebens aber habt ihr getötet, den Gott von den Toten auferweckt hat» (3, 13–15). Der Verrat an Jesus und sein Tod standen aber auch im Einklang mit dem von Uranfang bestehenden göttlichen Erlösungsplan. Petrus sagte: «Ich weiß nun, Brüder, daß ihr in Unwissenheit gehandelt habt, wie ebenso auch eure Führer. Gott hat auf diese Weise in Erfüllung gehen lassen, was er durch den Mund aller Propheten vorausgesagt hatte, nämlich, daß sein Christus leiden werde» (3, 17–18). Zwar war das Volk von Jerusalem ebenso schuldig wie alle Menschen schuldig sind, die eine furchtbare Ungerechtigkeit begehen, weil sie ihr Herz verschlossen haben, wenn die Gnade angepocht hat, aber das heißt nicht, daß sie die Tragweite ihrer Tat ermessen konnten. Der heilige Paulus sagt dasselbe ebenso klar und sogar noch eindringlicher, wenn er auseinandersetzt, daß die maßgebenden Juden Jerusalems die gött-

[4] Der geistige Unterschied zwischen Juden und Heiden wurde durch eine besondere Taufformel anerkannt, welche die Kirche der Frühzeit für jüdische Täuflinge vorbehielt. Der heilige Cyprian verteidigte diese Sitte: alia enim fuit sub apostolis iudaeorum ratio, alia gentilium condicio... Browe, *Judenmission...*, S. 151.

liche Sendung Jesu nicht erkannten und daß es hartherzig, egoistisch und ungerecht von ihnen war, von Pilatus zu verlangen, er solle den verurteilen, von dem sie wußten, daß er unschuldig war. Aber «die Bewohner von Jerusalem und ihre Führer haben diesen nicht erkannt und durch ihr Gericht die Worte der Propheten, die an jedem Sabbat verlesen werden, erfüllt» (13, 27). Denselben Standpunkt vertritt Paulus auch in seinen Briefen. Die Machthaber der Welt erkannten nicht den geheimnisvollen Plan Gottes in der Person Jesu Christi, «denn», schreibt der Apostel, «hätten sie sie erkannt, dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt» (1 Kor 2, 8).

Seit einigen Jahren ist diesen Stellen viel Aufmerksamkeit zugewendet worden. Heutige Autoren haben sich wiederholt dafür eingesetzt, daß die Beschuldigung, die Juden seien ein «gottesmörderisches Volk», die christliche Prediger seit dem vierten Jahrhundert verbreitet haben, nicht aus dem Neuen Testament zu begründen ist. Jeder, der behauptet, daß die Menschen, die Jesus gekreuzigt haben, also im vollen Bewußtsein der göttlichen Sendung Jesu oder sogar seines göttlichen Ursprungs eine Ungerechtigkeit und einen Mord begangen haben, widerspricht dem Zeugnis, das die Apostelgeschichte ablegt und, wie wir weiter oben gesehen haben, ebenfalls dem der Synoptiker. Die Geschichte vom Gottesmord ist ein Märchen. Um so erstaunlicher ist es, daß eine kürzlich veröffentlichte englische Ausgabe des Missale immer noch von den Juden als von der «gottesmörderischen Rasse» spricht[5]. Hier ist jedoch nicht der Platz, über den Schaden zu sprechen, den diese Art zu reden den Juden wie der Kirche zugefügt hat und weiter zufügt. Freilich anerkennt das Neue Testament eine «typische» jüdische Sünde, die zuerst die jüdischen Gegner Jesu, dann eine große Anzahl Juden in Palästina und der Diaspora und schließlich die Synagoge selbst begingen, aber diese Sünde bestand darin, daß sie das Zeugnis Jesu zurückwiesen, oder, mit anderen Worten, sich weigerten, zu glauben. Ich habe bereits darüber gesprochen und werde noch darauf zurückkommen.

Die Apostel waren während der ersten Jahre ihres Wirkens über-

[5] St. Andrew Daily Missal, große Ausgabe, Minnesota 1940, S. 564.

zeugt, daß Jesus, nachdem sich die Führer seines Volkes ihm widersetzt hatten, nur einige wenige als seine Jünger berufen und auserwählt hatte und daß dieser eben vom Heiligen Geist erneute und gewandelte kleine Rest von Gläubigen dazu ausersehen war, das jüdische Volk zu bekehren und, durch ein bekehrtes Israel, alle Völker der Erde zu Jesus zu führen. Die gesamte Kirche Jerusalems lebte in dieser Hoffnung und bekannte sich von Anfang an zu einem weltumfassenden Königtum Christi, faßte es aber so auf wie der Prophet Jesaia, der sich vorgestellt hatte, daß die Heiden Anteil haben werden an den Vorrechten eines heiligen Israel. Petrus sagte zu den Männern Jerusalems: «Und alle Propheten, so viele ihrer von Samuel an und weiterhin gesprochen haben, kündigten diese Tage an. Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit euren Vätern schloß, da er zu Abraham sagte: ‚Und in deinem Samen sollen gesegnet sein alle Geschlechter der Erde.' Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht bestellt und ihn gesandt, euch zu segnen, indem ein jeder von euch sich abwendet von seinen Missetaten» (3, 24–26; vgl. 2, 39). Die christliche Kirche Jerusalems glaubte, daß es nach dem tragischen Verbrechen der Kreuzigung Jesu der kleinen Schar von Gläubigen oblag, dem jüdischen Volk die Kunde vom auferstandenen Christus zu bringen. «Ihn hat Gott als Fürsten und Retter erhöht zu seiner Rechten, um für Israel Buße und Sündennachlaß zu bringen» (5, 31). Die Apostel dachten, daß sie dem Missionsbefehl Jesu treu wären, wenn sie in Jerusalem «täglich im Tempel und in den Häusern lehrten und die Frohbotschaft von Jesus Christus verkündeten» (5, 42). In einer anderen Predigt erzählt Petrus über die großen Ereignisse, die eingetreten sind, und formuliert in schlichten Worten den Auftrag, den Jesus seinen Aposteln gegeben hat: «Nach seiner Auferstehung von den Toten... gab er uns den Auftrag, dem Volke (Israel) zu predigen» (10, 41–42). Jesus war nach der Auferstehung, sogar mehr noch als zuvor, der Heiland seines Volkes; er war der König der Juden, der Sünde und Tod überwunden hatte, um sein Volk zu erlösen. Wenn die Überzeugung der Kirche Jerusalems berechtigt war, was wir annehmen müssen, weil sie in die Apostelgeschichte Eingang gefunden hat, dann ist Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung in ein nunmehr unwiderrufliches Verhältnis zu Is-

rael getreten, das nicht mehr vom menschlichen Willen abhängt, sondern für alle Zeiten besteht.

Die Mission der Apostel blieb in Jerusalem nicht erfolglos. Es wird gesagt, daß am Pfingsttag, nach der ersten Predigt des Petrus, «die nun, die sein Wort annahmen, die Taufe empfingen und so an jenem Tage bei dreitausend Seelen aufgenommen wurden» (2, 41). So wuchs die Kirche zusehends heran. Lukas betont absichtlich den zahlenmäßigen Zuwachs der Gläubigen, und Sätze, wie «der Herr aber führte täglich solche, die zum Heil fanden, zu ihrer Gemeinschaft hinzu» (2, 47), werden wie ein Refrain die ganze Apostelgeschichte hindurch wiederholt und beziehen sich zuerst auf die Mission in Israel und dann später auch auf die unter Heiden (4, 4; 5, 14; 6, 1; 6, 7; 9, 31; 11, 21; 11, 24; 16, 5; vgl. 12, 24; 13, 48–49; 19, 20). Wir hören, daß sich in Jerusalem sogar eine große Anzahl Priester der christlichen Gemeinschaft anschloß (6, 7). Das Volk der Hauptstadt war zwar noch nicht völlig bekehrt, aber die Apostel waren allerseits doch so geachtet und beliebt, daß das Synedrium sich scheute, gegen die christlichen Führer etwas zu unternehmen, obwohl es gar zu gern dem Gerede über den Mann, den es ungerechterweise zum Tod verurteilt hatte, ein Ende bereitet hätte (4, 21; 4, 33; 5, 12; 5, 13; 5, 17; 5, 26). Viele Jahre später, als Paulus zu seinem letzten Besuch nach Jerusalem zurückkehrte, konnten die Ältesten der Kirche ihm sagen: «Du siehst, Bruder, wieviele Tausende es von Gläubiggewordenen unter den Juden gibt, und sie alle sind eifernde Anhänger des Gesetzes» (21, 20).

Die Kirche Jerusalems lebte völlig einmütig mit dem Volke, dem es angehörte, die Christen befolgten das Gesetz in derselben Weise, wie Jesus es getan hatte, verehrten den Tempel als das Haus Gottes und nahmen dort auch weiterhin am Gottesdienst teil (2, 46; 3, 1; 5, 42). Aus der großzügigen Art, wie sich die jüdische Kirche einige Jahre später zu den heidnischen Gläubigen in Christus stellte, können wir schließen, daß die Christen in Jerusalem im Gesetz und Tempel keineswegs Mittel sahen, die zum Heil führen könnten. So stellt wenigstens Lukas die Sache dar. Dadurch, daß die Judenchristen den Konvertiten aus dem Heidentum das Joch des Gesetzes nicht aufzwangen, bewiesen sie, daß ihre eigene treue Befolgung des Gesetzes nichts anderes bedeutete, als daß sie treu bei

dem Volk Israel standen und sich mit den Vätern des alten Bundes und mit Jesus selbst eins fühlten. Diese Betrachtungen führen uns zu Fragen, die wir später ausführlicher behandeln müssen. Vorderhand genügt es, wenn wir einfach sagen, daß die Kirche Jerusalems, wie der heilige Lukas die Dinge beschreibt, im jüdischen Volk einverleibt blieb, sich daher ihren religiösen Anordnungen fügte, ohne in irgendeiner Weise die Universalität der christlichen Botschaft zu leugnen. Der einzige Weg zum Heil führte über die Bekehrung zu Christus, und einen anderen Weg gab es nicht.

Obwohl die Kirche in Israel einverleibt blieb, nahm sie doch, ihres Erachtens nach, einen besonderen Platz darin ein. Die Christen waren sich bewußt, daß sie der heilige Rest Israels waren, der beim Jüngsten Gericht von Drangsal und Untergang bewahrt bleiben werde. Petrus rief der Menge zu: «Rettet euch aus diesem verkehrten Geschlecht» (2, 40) und erklärte, daß laut der Prophezeiung des Propheten Joel (Joel 3, 5) «jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird» (2, 21). Schließlich sagten die Christen von sich einfach, sie seien «diejenigen, die den Namen des Herrn anrufen» (vgl. 9, 14; 9, 21; 22, 16; 1 Kor 1, 2; 2 Tim 2, 22), wobei mit «der Herr» der zur rechten Hand Gottes erhöhte Jesus gemeint war. An ihn zu glauben, hieß, daß Gott einen am Jüngsten Tage retten werde, an jenem Tage, an dem das eintreten würde, was Jesaia vom Reste Israel vorausgesagt hatte: «Wer in Zion überlebt und in Jerusalem noch übrigbleibt, wird ‚heilig' heißen: jeder der zum Leben aufgeschrieben ist in Jerusalem» (Is 4, 3). Es kann wohl sein, daß die Christen Jerusalems sich nicht ganz klar waren, was dieser Tag des Herrn eigentlich bedeute, ob damit die Bestrafung des verkehrten Geschlechtes oder die Begründung des messianischen Reiches gemeint sei, aber sie lebten im Glauben, daß ihr Messias gekommen war und gesiegt hatte und daß sie durch ihren Glauben in seinen Frieden und seine Begnadigung eingegangen waren. Sie waren sich bewußt, die ersten Auserwählten des verheißenen Königreiches Israel zu sein.

Auf diesen Tag des Herrn, der in gewissem Sinn eine Offenbarung des Gottesreiches sein würde, wartete die Kirche Jerusalems mit Spannung. Man hat manchmal gemeint, daß die Apostel die Absichten Jesu in sehr unvollkommener und irdischer Weise auf-

faßten, als sie ihn, knapp bevor er in den Himmel auffuhr, fragten, ob jetzt die Zeit gekommen sei, in der er das Königtum in Israel aufrichten werde (1, 6). Aber die Apostel hatten gar kein irdisches Königreich im Sinne, sondern wollten wissen, ob die Wiederherstellung aller Dinge, von der Jesus gesagt hatte, sie sei nahe, sich nun vollenden werde. Jesus entgegnete ihnen, daß das Königtum nicht jetzt, sondern erst später Israel gewährt werden würde, also zu einer in Gottes Weisheit verborgenen Zeit, nach dem Kommen des Heiligen Geistes und nach der Mission der Kirche. So verstand es Petrus, als er den Bewohnern Jerusalems verkündete, daß die Himmelfahrt Jesu im Plane Gottes notwendig war, bevor er alle Dinge wiederherstelle (3, 21). Gott war gewillt, die Begründung des Königtums Israel aufzuschieben, weil er geduldig und barmherzig war und die Zwischenzeit eine Zeit der Buße sein sollte. «Tuet nunmehr Buße, damit eure Sünden getilgt werden», rief Petrus aus, «und so die Tage der Erquickung kommen mögen» (3, 19–20). Die Apostel glaubten, daß die Bekehrung des jüdischen Volkes zu ihrem Messias die Wiederkehr des Herrn und die Vollendung des Königtums Israel beschleunigen würde.

Die Kirche Jerusalems hoffte begierig auf die endgültige Wiederherstellung Israels, ja, diese Hoffnung gehörte zu ihrem Glauben. Sicherlich dachten viele Christen, daß der Tag der Vollendung nahe sei. Sogar Paulus zweifelte nicht daran, wenn es bei ihm auch im Zusammenhang mit einer komplizierteren Geschichtstheologie zum Ausdruck kommt, daß die Bekehrung Israels in der Heiligen Schrift voraussagt und von Jesus selbst verheißen wurde und daß davon die endgültige Wiederherstellung von Gottes Reich in der Endzeit abhänge. Aber darüber werde ich später sprechen.

Die Partei der Hellenisten

Neben den in Palästina geborenen Juden, deren Muttersprache aramäisch war, gab es in der Kirche von Jerusalem auch eine ziemlich große Gruppe von Juden, die aus der Diaspora stammten und griechisch miteinander sprachen. Zwischen diesen, die man Hellenisten nannte, und den palästinensischen Juden, die die Apostelgeschichte Hebräer nennt, entstand eine beträchtliche Spannung, und wenn Lukas im sechsten Kapitel, das davon handelt, auch nicht

sehr viel darüber sagt, so muß der Unterschied in den Anschauungen der beiden Gruppen doch sehr groß gewesen sein.

Ein Vorfall gewährt uns Einblick in eine der Meinungsverschiedenheiten. Stephanus, einer der Führer der Hellenisten, war von fanatischen Anhängern der Synagoge angeklagt worden, das Gesetz und den Tempel angegriffen zu haben (6, 13). In seiner Verteidigungsrede vor dem Synedrium hielt er eine lange Predigt, in der er eine theologische Anschauung vertrat, die mit nichts zu vergleichen ist, was uns bis jetzt in der Kirche von Jerusalem begegnet ist. Es gelang Stephanus, zu beweisen, daß die Anklage, er habe gegen Gesetz und Tempel gepredigt, unbegründet war, aber aus seiner Verteidigung geht deutlich hervor, wieso der Verdacht entstehen konnte. Nach dem zu schließen, was wir über die Predigten des Petrus und die Glaubenshaltung seiner Kirche wissen, sind wir sicher, daß gegen ihn niemals eine solche Anklage vorgebracht worden wäre. So betrachtete zum Beispiel Petrus die Juden Jerusalems als die Kinder der Propheten und des Bundes, den Gott mit ihren Vätern gemacht hatte (3, 25), während Stephanus sie und besonders ihre Führer die Kinder derer nannte, die die Propheten getötet und sich seit jeher dem Heiligen Geist widersetzt hatten (7, 51–52). Mit Stephanus tritt uns im siebenten Kapitel der Apostelgeschichte eine neue geistige Anschauung, oder zumindest eine neue Art zu predigen entgegen, die uns an die Geisteshaltung des Matthäusevangeliums erinnert. Für dieses Kapitel muß Lukas eine Quelle verwendet haben, die nicht aus derselben geistigen Sphäre Jerusalems stammt, der er die ersten fünf Kapitel entnommen hat.

Viele Gründe sprechen dafür, daß aus der Einstellung des Stephanus dem offiziellen Judentum gegenüber nicht einfach seine persönliche Überzeugung sprach, sondern daß die hellenistischen Christen diese Ansicht allgemein vertraten. An dem Tage, an dem Stephanus gesteinigt wurde, griffen einige jüdische Fanatiker die Hellenisten an, aber diese Verfolgung breitete sich nicht auf die um die Apostel gescharten Christen Jerusalems aus. Lukas erwähnt, daß die Apostel in der Hauptstadt blieben (8, 14)[6]. Die Synagoge

[6] Die Apostel leiteten auch weiterhin die Kirche in Jerusalem (11, 1; 11, 22), und unter ihrer Führung erfreuten sich alle judäischen Gemeinden des Friedens (9, 31).

war immer tolerant, wenn es sich um die Bildung von religiösen Parteien und Sekten handelte, nur wenn die Führer der Meinung waren, daß der Tempel oder das Gesetz unter Angriff standen, unterdrückten sie eine religiöse Bewegung mit Gewalt.

Die Verteidigungsrede, die Stephanus vor dem Synedrium und dem Volke Jerusalems hielt, ist sehr lang, sogar die längste, die in der Apostelgeschichte berichtet wird, aber mit keinem Wort bezieht er sich darin auf die Beschuldigungen, die gegen ihn vorgebracht worden waren. Auf den ersten Blick wirkt das überraschend[7]. Die Rede bringt aber in positiver Weise die Einstellung heraus, die die Hellenisten zum mosaischen Gesetz und dem Tempel von Jerusalem hatten und ist aus diesem Grund für unseren Zweck von großer Wichtigkeit.

Stephanus beginnt seine Rede mit der Erzählung der Geschichte Israels, angefangen von Abrahams Berufung in Mesopotamien. Diese Art Predigt war in den Synagogen wohlbekannt, und der Anfang seiner Rede muß seinen jüdischen Zuhörern sehr traditionell geklungen haben. Seine besondere Absicht und das Ziel seiner Rede wurden erst später klar, als er auf Moses zu sprechen kam und in seinem Bericht unterstrich, wie das Volk sich seinem Führer widersetzte.

Um das Volk von seinem Standpunkt zu überzeugen, gestattete sich Stephanus eine gewisse Freiheit in seiner Wiedergabe der Heiligen Schrift und änderte einige Einzelheiten etwas ab. Im Exodus heißt es zum Beispiel, daß Moses mit einem Israeliten stritt, weil dieser seinem Genossen unrecht getan hatte. Der Mann fuhr Moses an: «Wer hat dich zum Vorsteher und Schiedsrichter über uns bestellt?» (vgl. Ex 2, 14). Stephanus erzählt in seiner Predigt, daß Moses wegen dieses Streites aus Ägypten floh (7, 29), während es im Exodus heißt, daß er aus dem Lande flüchten mußte, um dem Zorn des Pharao zu entgehen (vgl. Ex 2, 15). Aber Stephanus, der

[7] Die Verteidigungsrede des Stephanus stammt offensichtlich aus einer anderen Quelle und ist in den Bericht seines Verhörs eingeflochten worden. Der Satz «und als sie alle, die im Hohen Rat saßen, ihre Blicke auf ihn richteten, schauten sie sein Angesicht gleich dem Angesicht eines Engels» (6, 15) setzt fort mit «Er aber stand da, voll des Heiligen Geistes, schaute zum Himmel empor, sah Gottes Herrlichkeit...» (7, 55).

eine Parallele zwischen Moses und Jesus ziehen wollte, fuhr fort: «Diesen Moses, von dem sie (das Volk) sich losgesagt hatten, mit den Worten: ‚Wer hat dich zum Führer und Richter über uns gesetzt?', ihn hat Gott als Fürst und Erlöser gesandt» (7, 35). Die Heilige Schrift benützt zwar nie das Wort «lossagen», wenn sie die Stellungnahme des Volkes gegenüber Moses beschreibt und gibt ihm nie den Titel «Erlöser», aber Stephanus hat hier einen Vergleich zwischen Jesus und Moses angestellt, der in der christlichen Lehre bereits der Tradition angehörte.

Im Johannesevangelium wird berichtet, daß Jesus selbst von sich als dem neuen Moses gesprochen hatte, der sein Volk befreit, und der Evangelist hat dieses Thema auch in seinem Evangelium ausgearbeitet[8]. In der Apostelgeschichte lesen wir auch, daß Petrus in seiner Predigt im Tempel von Jesus als dem «Fürsten des Lebens» sprach, was bedeutet, daß er, der Fuhrer oder das Haupt des Volkes, es aus der Sklaverei zu einem Leben der Freiheit führt, wie Moses es seinerzeit getan hatte[9]. In diesem Zusammenhang gebraucht auch Petrus den Ausdruck «sich lossagen» (vgl. 3, 14), und wahrscheinlich dachte er dabei eben an die Opposition des Volkes dem Moses gegenüber und an die Volksscharen, die im selben Augenblick abtrünnig wurden, da er das Gesetz am Berge Sinai in Empfang nahm. Stephanus beschreibt jedenfalls den Abfall des Volkes sehr lebendig. «Derselbe Moses ist es, der... *die Worte des Lebens* empfing, um sie euch zu geben. Auf ihn wollten unsere Väter nicht hören» (7, 38–39). Aber die Art, wie Stephanus die Stelle auslegte, war für Israel nicht wirklich ungünstig, weil Jesus in jedem Falle der Heiland Israels bleibt, genau wie Moses, der, trotzdem das Volk ungehorsam war, dennoch sein Befreier blieb.

An diesem Punkt angelangt, gab Stephanus deutlich zu erkennen, wie er sich zum Gesetz stellte, indem er es «die Worte des Lebens» nannte, also göttliche Vorschriften, die einen zur Fülle des Lebens führten, wenn man sie befolgte. In dieser Beziehung stimmt er voll-

[8] Ich habe dieses Thema nicht weiter ausgeführt, habe aber auf S. 173 darauf hingewiesen.

[9] Ein andermal verkündete Petrus und drückte damit denselben Gedanken aus: «Ihn (Jesus) hat Gott als Fürsten und Retter erhöht... um für Israel Buße und Sündennachlaß zu bringen» (5, 31).

kommen mit dem überein, was die Heilige Schrift lehrt[10]. Jahwe hatte erklärt, und Paulus beruft sich zweimal in seinen Briefen auf diesen Satz: «Beobachtet also meine Gesetze und meine Gebote. Der Mensch, der sie erfüllt, wird durch sie leben» (Lv 18, 5; vgl. Gal 3, 12; Röm 10, 5). Dadurch, daß Stephanus diese Worte Jahwes wiederholte, bewies er, daß er weder gegen Moses lästerte, noch das Gesetz herabsetzte. Er sah in Moses den von Gott gesandten Führer und im Gesetz das Geschenk, das Gott dem Volk verliehen hatte. «Ihr habt das Gesetz auf Anordnung von Engeln hin empfangen und es nicht gehalten» (7, 53). Stephanus konnte noch nicht erklären, daß das Gesetz zeitlich bedingt sein sollte und daß es seine erlösende Rolle mit der Auferstehung Christi eingebüßt hatte.

Stephanus beschrieb in seiner Rede noch weiter, wie die Israeliten gegen Moses gemeutert und den Götzendienst der Anbetung des wahren Gottes vorgezogen hatten. Das Volk weigerte sich damals, Moses anzuhören, und auch jetzt gehorcht es ihm nicht, wenn es die Botschaft Jesu zurückweist, weil Moses derjenige war, der gesagt hatte: «Einen Propheten gleich mir aus deinen Brüdern wird Gott dir erwecken; auf ihn sollt ihr hören» (7, 37; vgl. Dt 18, 15). Petrus verwendete in seiner Tempelrede dieselbe Prophezeiung aus Deuteronomium, ja führt sie sogar weiter aus, bis zu der furchtbaren Drohung, mit dem sie endet: «Es gilt aber für jede Seele: wer nicht auf jenen Propheten hört, der wird ausgerottet werden aus dem Volke (3, 23; vgl. Dt 18, 19). Stephanus ließ diesen Schluß aus und behielt sich die Drohungen für das Ende seiner Rede vor, wo er die Stimme in prophetischem Zorn erheben und empört das Volk der Treulosigkeit gegen Gott zeihen wollte.

Bevor Stephanus zum Abschluß seiner Rede kam, bewies er in meisterhafter Weise durch aus der Bibel herangezogene logische Schlüsse, daß seine Einstellung gegenüber dem Tempel nicht gegen die Rechtgläubigkeit verstoße. An Hand von zwei Motiven aus dem Alten Testament zeigte er, daß der Tempel in der echten Religion Israels von zweitklassiger Bedeutung war. Zuerst erinnerte er seine Zuhörer daran, daß Gott immer sein Volk begleitet hatte,

[10] Gott hat vielfach verlautet, daß jeder, der das Gesetz befolgt, Leben erlangen wird: Dt 4, 1; 8, 1; 8, 3; 30, 15–16; 30, 19–20; 32, 46–47. Man nannte das Gesetz die Satzungen des Lebens: Ez 33, 15; Bar 3, 9.

daß er, lange bevor ein Tempel aus Stein errichtet war, sowohl in der Wüste wie bei ihrem Einzug ins gelobte Land bei ihnen war. Jahrhundertelang hatte das Bundeszelt Gott als Wohnstätte unter den Menschen gedient. Ein Gotteshaus, das immer am selben Fleck stand, war in der israelitischen Religion eine ziemlich neue Einführung, denn erst Salomon hatte es, gemäß dem Versprechen, das David gegeben hatte, erbaut. An diese Erinnerung knüpfte Stephanus ein, in der Heiligen Schrift häufig wiederholtes Motiv, das Heimweh nach der Zeit, da Israel noch in Zelten wohnte. Wie oft dachten die heiligen Männer Israels zurück an die einfache und harte Lebensweise ihres einstigen Nomadendaseins, wenn sie sich vom Wohlleben einer seßhaften Gemeinschaft umgeben sahen. Dieses Gefühl des Unbehagens, das ein feststehendes Heiligtum erregte, hatte sogar Nathan in der göttlichen Botschaft ausgedrückt, die er König David überbrachte: «Du willst mir also ein Haus bauen, damit ich darin wohne. Ich habe ja doch seit dem Tage, da ich die Israeliten aus Ägypten heraufführte bis heute in keinem Hause gewohnt, sondern bin in einem Wohnzelt herumgewandert... Redete ich denn in all der Zeit meines Herumwanderns unter allen Israeliten je ein Wort zu einem der Richter Israels, die ich als Regenten über mein Volk Israel bestellte: ‚Warum baut ihr mir kein Haus aus Zedernholz?'» (2 Kg 7, 5–7). Im Rückblick auf die Generationen von Israeliten, die zur Zeit des mosaischen Bündnisses in der Wüste gelebt hatten, stellte sich Stephanus wieder auf den alten Standpunkt, daß der Tempelbau nicht fundamental wichtig sei und führte ihn als Argument gegen die übertriebene Anhänglichkeit des Volkes zu ihrem Heiligtum in Jerusalem ins Treffen.

Hernach nahm Stephanus ein weiteres Thema aus dem Alten Testament vor, aus dem die bloß relative Bedeutung des Tempels spricht. Die Gläubigen Israels und besonders die Propheten hatten immer gewußt, daß Gott über allem Irdischen und allem Erschaffenen steht; sie wußten, daß Gott größer ist als ein von Menschenhänden geformter Tempel und außerhalb von Zeit und Raum steht. Salomon, der Erbauer des Heiligtums, soll selbst gesagt haben: «Wohnt denn Gott wahrhaftig auf Erden? Fürwahr, der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, wieviel weniger dieses Haus, das ich erbaut habe» (3 Kg 8, 27). Stephanus bezog

sich seinerseits auf eine ähnliche Stelle aus Jesaia (Is 66, 1–2; vgl. Jr 23, 24). Obwohl Stephanus dem Tempel Jerusalems verhältnismäßig gleichgültig gegenüberstand, blieb er doch innerhalb der Grenzen der alten jüdischen Religion, und seine jüdischen Zuhörer waren zwar mit seiner Auslegung nicht einverstanden, konnten ihm aber nicht nachweisen, daß er sich in Widerspruch mit den Traditionen Israels befinde.

Zum Schluß machte Stephanus seiner Empörung Luft, beschuldigte das Volk und seine Führer und warf ihnen in einer ausschließlich aus biblischen Aussprüchen bestehenden Rede ihre Untaten vor. Wenn wir die einzelnen Vorwürfe näher betrachten, so entdecken wir, daß fast alle sich auf die Zeitgenossen des Moses beziehen, die sich in der Wüste dem Götzendienst ergeben hatten. Immer wieder sehen wir, daß es für Stephanus zwei entscheidende Zeitperioden in der Geschichte Israels gab, und zwar die mosaische Zeit, als Gott das Bündnis mit dem Volke schloß, und die Zeit Jesu, als dieses Bündnis erfüllt und erneuert wurde.

«Halsstarrig» nannte Stephanus das Volk Jerusalems, wie Jahwe selbst das Volk genannt hatte, das das goldene Kalb anbetete (Ex 33, 1–6). Weil Gott barmherzig ist, wird er es dennoch mit Moses in das gelobte Land senden, wird aber selbst nicht mitgehen. «Ihr seid ein halsstarriges Volk. Zöge ich mit dir hinauf, so würde ich dich unterwegs vernichten müssen.» Und wie reagierte das Volk? Es hörte zu und gehorchte, «es trauerte und niemand wollte mehr seinen Schmuck anlegen».

«Unbeschnittene im Herzen», rief Stephanus der Bevölkerung zu, einer Predigt gedenkend, die Jeremias dem Volke Jerusalems gehalten hatte. «Bekehrst du dich, Israel, so spricht der Herr, so kehre zu mir zurück... Beschneidet euch für mich und nehmt eures Herzens Vorhaut hinweg» (Jr 4, 1–4). Die Propheten lehrten, daß die Beschneidung des Fleisches, die Gott dem Abraham als ein äußeres Zeichen gegeben hatte, keine Bedeutung hatte, wenn sie nicht von einer inneren Treue zu Gott begleitet war; und das nannten sie «die Vorhaut ihres Herzens beschneiden» (vgl. Dt 10, 16). So drohten die Propheten allen, die durch Beschneidung zum auserwählten Volk gehörten, daß Gott sie strafen werde, wenn sie nicht gewillt seien, Gerechtigkeit zu üben.

«Ihr widersetzt euch immer dem Heiligen Geist», warf Stephanus dem Volk von Jerusalem vor, und aus seinen Worten klangen die des Jesaia nach: «Doch jene (das Volk) meuterten und betrübten seinen heiligen Geist (Is 63, 10). Der Prophet hatte in einem, auf die Geschichte Israels zurückblickenden Psalm mit diesen Worten auf die Generation hingewiesen, die zur Zeit des Moses abtrünnig geworden war; aber wenn er auch zuerst das Volk anklagte, klang sein Psalm doch in einem Loblied Gottes und seiner unbegrenzten Treue aus; Gott wird mit denen, die er auserwählt, Erbarmen haben und die Herrlichkeit Jerusalems wiederherstellen (vgl. Is 63, 15–64, 12).

«Wie eure Väter, so auch ihr», rief Stephanus ihnen entgegen, in Erinnerung an den feierlichen Aufruf, den Hiskia an das Volk von Israel und von Judäa hatte ergehen lassen: «Seid nicht wie eure Väter und Stammesbrüder, die dem Herrn, dem Gott ihrer Ahnen untreu wurden, wofür er sie der Vernichtung auslieferte, wie ihr seht. Zeigt keinen starren Nacken wie eure Väter» (2 Chr 30, 7–8). Dann führte Stephanus genau aus, in welcher Weise das Geschlecht Jerusalems es seinen Vätern gleich getan hatte. «Wo ist der Prophet, den eure Väter nicht verfolgt hätten? Getötet haben sie diejenigen, die geweissagt haben vom Kommen des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr geworden seid.» Das war eine deutliche Anspielung auf die Worte Jesu, die Matthäus berichtet (23, 31), «ihr seid die Söhne der Prophetenmörder». Nur dieses eine Mal ist in der Apostelgeschichte die Anschauung vertreten, daß die Treulosigkeiten Israels in der Kreuzigung Christi ihren Gipfelpunkt und ihren Abschluß gefunden haben. Aber Stephanus führte die Drohung nicht weiter aus, er verkündete nicht eine von Gott angeordnete Züchtigung und kündigte nicht an, daß Jerusalem der Vernichtung anheimfallen werde. Er sagte nichts darüber, was die Zukunft bringen werde, und doch hat man den Eindruck, daß die äußerste Grenze erreicht ist: bis jetzt hatte man die Propheten Gottes verworfen und getötet, aber nun war man mit dem Gerechten selbst so verfahren, dessen Kommen die Propheten vorausgesagt hatten. Die Stelle klingt an die des Chronikschreibers an, der die Verbrechen aufzählt, deren sich das Volk vor der Verbannung nach Babylon schuldig gemacht hat: Der Herr, der Gott ihrer Väter

sandte... durch seine Boten Warnungen, denn er hatte Erbarmen mit seinem Volk... Doch sie verhöhnten die Boten Gottes und verachteten seine Worte und machten sich lustig über seine Propheten ...bis der Zorn des Herrn wider sein Volk derart anstieg, daß eine Heilung ausgeschlossen war (2 Chr 36, 15–16).

Am Schluß erinnert die Rede des Stephanus an die furchtbaren Verdammungen, die Jesus nach Mt. 23 gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer ausgestoßen hatte. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die hellenistischen Christen gezwungen wurden, Jerusalem zu verlassen und daraufhin weiter nach Norden zogen, um dort neue Kirchen zu gründen, so können wir annehmen, daß sowohl der Bericht über die Verteidigungsrede des Stephanus als auch das Matthäusevangelium innerhalb desselben Kreises von Christen in den von Jerusalem nördlich gelegenen Teilen Palästinas verfaßt worden sind. In beiden Schriften finden wir dieselbe Losgelöstheit vom zeitgenössischen Judentum, dasselbe Abstandnehmen vom Tempel, dieselbe Verurteilung der jüdischen Priesterschaft und dieselbe Ansicht, daß Israel durch die Kreuzigung Jesu die Treulosigkeit so sehr auf die Spitze getrieben hat, daß es nun keine Hilfe mehr erwarten kann. Wir haben jedoch gesehen, daß die Apostel in Jerusalem in einer anderen Tonart predigten.

Verkündigt Stephanus in seiner Rede, daß das jüdische Volk verworfen ist? Ich glaube, wie bei Matthäus, dies auch hier verneinen zu müssen. Wie wir gesehen haben, hat Stephanus die Vorwürfe Wort für Wort aus dem Alten Testament genommen, und aus diesem biblischen Zusammenhang muß man sie auch auslegen. Aus ihnen spricht eine letzte Drohung, die Gott in die Tat umsetzen könnte, wenn das Volk keine Reue zeigt. Wir dürfen aber nie vergessen, daß Stephanus als Jude zu Juden sprach und in seiner Rede die Frage der Heiden und ihrer Heilsberufung überhaupt nicht berührte, so daß es lächerlich wäre, ihm zuzutrauen, daß er die Verwerfung der Juden zugunsten der Heiden vorausgesagt habe. Das ist aber sehr häufig geschehen, weil man oft übersehen hat, daß Stephanus als Prophet in Israel sprach, daß er also nicht sein eigenes Volk der Missetaten und der Treulosigkeit zieh, um sich von ihm loszusagen, sondern um es zum Gehorsam gegenüber dem Gotte Israels aufzurütteln.

Ich habe mich ausführlich mit der Rede des Stephanus befaßt, weil christliche Prediger sie und die Anklagen, die sie am Schluß enthält, zu unguten Zwecken mißbraucht haben. Sie hat vielen Verleumdungen und Verunglimpfungen, mit denen man die Juden in Wort und Schrift überhäuft hat, zwar nicht als geistige, aber als literarische Vorlage gedient. Man hat den jüdischen Propheten oft so dargestellt, als wäre er ein Antisemit, der die Juden, ja alle Juden anklage, daß ihnen die Treulosigkeit und Verworfenheit angeboren sei. Hören wir einmal, was ein hervorragender Schriftsteller des zwanzigsten Jahrhunderts über die Vorwürfe zu sagen hat, die Stephanus dem jüdischen Volk machte: «Stephanus war Jude, wie auch sein Meister es war, und es ist kaum möglich in ihren Vorwürfen so eine gewisse unbestimmte Art Rassenbewußtsein zu finden, demzufolge die Jünger Jesu es sich gestatten könnten, eine besondere Verwandtschaft zwischen dem Blute Abrahams und einer perfiden Veranlagung zu entdecken. Juden stritten untereinander, und da wäre es eine Frechheit von seiten der Heiden, sich in eine Auseinandersetzung einzumischen, die Gott mit seinem Volke hat.»[11]

Trotz äußerster Strenge spricht aber auch Hoffnung aus der Rede des Stephanus. So wie Gott einst dem Volk, trotz seiner Treulosigkeit, Moses als Führer und Erlöser gelassen hatte, so hatte er jetzt Jesus zum Messias Israels bestimmt. Aus der Analogie mit Moses geht hervor, daß Stephanus, ebenso wie die Kirche Jerusalems, glaubte, daß das messianische Zeitalter angebrochen sei. Ein heiliger, von der Volksmenge abgesonderter Rest werde nun die Verheißungen in Empfang nehmen, die ganz Israel gegeben worden waren.

Die Rede des Stephanus griff seinen Zuhörern ans Herz, aber ebenso wie die Pharisäer, die Jesus zugehört hatten, reagierten auch sie: sie haßten ihn. Da er aber nichts gegen Israel gesagt hatte, konnten sie keine Anschuldigungen gegen ihn vorbringen. Als aber Stephanus verkündete, was in ihren Augen einer Gotteslästerung gleichkam, daß Jesus jetzt in der himmlichen Herrlichkeit zur rechten Hand Gottes stehe, nahmen sie Steine auf und stürzten sich auf ihn. Während sie ihn steinigten, tat er, was sein Meister vor ihm getan hatte: er vergab ihnen. «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht

[11] H. Duesberg, «The Trial of the Messiah», *The Bridge* I, S. 229.

an» (7, 60). Der christliche Märtyrer bewies damit, daß er als echter Prophet Israels sein eigenes Volk anklagte und zugleich für es bat.

Was Anschauung und Ausdruck anbelangt, ist das siebente Kapitel der Apostelgeschichte im ganzen Buche einzigdastehend.

Die Kirche in Judäa und Samaria

Die aus der Hauptstadt ausgewiesenen hellenistischen Christen waren die ersten Missionare der Kirche, die das Evangelium aus Jerusalem hinaustrugen. Sie verstreuten sich in Judäa und Samaria, wo die Bevölkerung hauptsächlich aus orthodoxen oder irrgläubigen Juden bestand, lehrten das Evangelium, wo sie auch hinkamen und gründeten christliche Gemeinden. Wir müssen annehmen, daß die ungerechte Verfolgung die Hellenisten in ihrer Einstellung gegenüber dem Tempel, seiner Priesterschaft und dem zeitgenössischen Judentum bestärkte; aber trotz der Einstellung, der Stephanus in seiner Rede Ausdruck verliehen hatte, fuhren diese Christen fort, das Evangelium ausschließlich Juden zu verkünden, auch als sie weiter nach Norden bis hinauf nach Antiochien, in heidnische Gebiete zogen. Nur einige wenige unter ihnen fingen zögernd an, Jesus als den Herrn der Heiden zu verkünden (vgl. 11, 19–20). Bevor Lukas jedoch weitererzählt, wie sich die Kirche in Antiochien und das Verhältnis zwischen Juden und Heiden in dieser Gemeinde entwickelt, sammelt er mehrere Vorfälle, die sich in der in Judäa und Samaria verbreiteten Kirche begeben haben[12] und von denen einige für unser Thema wichtig sind.

Da war vor allem der äthiopische Eunuch, den Philipp bekehrte. Leider ist es nicht möglich, zu entscheiden, ob der Äthiopier ein Jude oder ein Heide war. Wenn er ein Heide war, muß er, wie andere gottesfürchtige Heiden, in loser Verbindung mit der Synagoge gestanden haben und wir hätten in seiner Taufe das erste Beispiel eines Unbeschnittenen, der, ohne sich zuerst zum Gesetz zu bekennen und Jude zu werden, in die Kirche aufgenommen wird. In diesem Falle hätte die Begebenheit noch eine andere, tiefe Bedeutung. Das mosaische Gesetz verbietet, einen Verschnittenen in die Gemeinde Jahwes aufzunehmen (Dt 23, 2), und doch hatte Jesaia

[12] Wir merken, daß der Satz aus 8, 3 in 11, 19 fortgesetzt wird.

prophezeit, daß in den Tagen der Erfüllung solche Menschen in der Heilsgemeinschaft Aufnahme finden werden (Is 56, 3–4). War dieser Äthiopier also ein Heide, so mag die Kirche diese Taufe wohl als ein Zeichen angesehen haben, daß sich die Prophezeiung Jesaias verwirklicht hatte. Ist aber mit dem Wort Eunuch nur ein Amtstitel eines äthiopischen Kämmerers gemeint, so mag er ein Jude oder auch ein Proselyte gewesen sein, und in diesem Falle würde das Ergebnis nicht darauf hinweisen, daß das Verständnis der Kirche bezüglich ihres eigenen Amtes in eine neue Phase getreten war. Das ist wohl die wahrscheinlichere Auslegung, weil Lukas ja zweifellos in Kornelius den ersten, in die Kirche aufgenommenen unbeschnittenen Mann sieht und weil die Art, wie er den Bericht ausdehnt und hervorhebt, deutlich zeigt, wie wichtig das Ereignis für die ganze christliche Gemeinde war (vgl. 10, 1–48; 11, 5–18; 15, 7–11).

Die Aufnahme des Kornelius, eines gottesfürchtigen Heiden, in die Kirche, war durch göttliche Eingebung auf besondere Weise vorbereitet und gelenkt worden. Verschiedene zusammenwirkende göttliche Zeichen hatten Petrus, einen seiner religiösen Überzeugung nach konservativen Juden, davon überzeugt, daß die Vergebung und Leben spendende christliche Taufe allen zuteil werden soll, die an Jesus Christus glauben. Zuerst hatte er selbst eine Vision, die sich dreimal wiederholte (10, 9–16; 10, 28–29), und ihm eröffnete, daß die alte Unterscheidung zwischen rein und unrein, wie das Gesetz sie vorschreibt, im Reiche Christi nicht mehr gültig sei. Petrus antwortete auf die Aufforderung des Kornelius, in sein Haus zu kommen: «Ihr wißt, daß es für einen jüdischen Mann unstatthaft ist, mit einem Stammesfremden umzugehen oder bei ihm einzukehren; mir aber hat Gott die Weisung gegeben, keinen Menschen für gemein oder unrein zu halten» (10, 28). Zweitens übermittelte der Heilige Geist dem Kornelius selbst eine Botschaft, und als Petrus davon hörte, rief er erstaunt aus: «Nun erkenne ich in Wahrheit, daß Gott nicht auf das Äußere des Menschen sieht, sondern daß in jedem Volke bei ihm Aufnahme findet, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt» (10, 34–35). Und schließlich, als der Heilige Geist auf alle Anwesenden herabkam, rief Petrus aus: «Kann wohl jemand das Wasser verweigern und diese nicht taufen

lassen, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?» (10, 47) Nach diesen drei göttlichen Zeichen wurde Kornelius, ohne Beschneidung und ohne Bindung an das Gesetz, durch die Taufe in die christliche Gemeinde aufgenommen.

Dieses Ereignis war für die Kirche lebenswichtig, weil es ihr ein tieferes Verständnis für die Universalität der eigenen Sendung gab und sie durch die Anleitung des Heiligen Geistes lehrte, was Jesus wirklich gemeint hatte, als er sagte, er sei gekommen, um das Gesetz zu erfüllen. Die christliche Gemeinde kam langsam zum Bewußtsein, daß das Gesetz in der Zeit des Messias vollkommen erfüllt worden war und deshalb nun seine bindende Kraft eingebüßt hatte und daß die Freiheit, die Christus gebracht hatte, auch Freiheit vom Gesetz war. Beim sogenannten «Apostelkonzil von Jerusalem» berief sich Petrus auf die Taufe des Kornelius und die göttlichen Zeichen, die dabei geschehen waren (15, 7 11.14), und Lukas berichtet in seiner beschwichtigenden Art, daß dieses Ereignis ausschlaggebend war und die ganze Versammlung davon überzeugte, daß das mosaische Gesetz den Heiden, die sich zum christlichen Glauben bekehrten, nicht aufgebürdet werden sollte.

Wir müssen nochmals auf die Vision zurückkommen, die Petrus gewährt wurde (10, 9–16; 10, 28–29), weil sie noch eine tiefe Bedeutung hat, die durch die in der Vision geschauten Symbole eigentlich unvermittelter zum Ausdruck kommt. Bei der Offenbarung hatte es sich um Nahrung gehandelt, und die Stimme, die zu Petrus sprach, bezog sich auf die Nahrung, als sie sagte: «Was Gott gereinigt hat, darfst du nicht für unrein erklären» (10, 15). Diese Symbolik deutete zweifellos auf die umstrittene Frage hin, die später in der christlichen Gemeinde von Antiochien eine große Rolle spielen sollte, nämlich ob Juden und Heiden in der Kirche an einer gemeinsamen Tafel sitzen dürften. Wir können annehmen, daß der Heilige Geist durch die Vision des Petrus eingriff, um eine Lebens- und Tafelgemeinschaft unter Judenchristen und Heidenchristen in der Kirche herzustellen. Aber wie gesagt, dieses Problem entstand erst später. Aus den Briefen des heiligen Paulus wissen wir, welches Ausmaß die Streitfrage angenommen hat. Lukas selbst erwähnt das Problem kaum in der Apostelgeschichte. Es kann sein, daß er die durch den Heiligen Geist bewirkte Einigkeit eindringlicher gestal-

ten wollte und deshalb die später erfolgten göttlichen Zeichen, die das Problem der Tafelgemeinschaft lösen sollten, in den Bericht des Kornelius einbezog[13].

In einer Beziehung ist die Taufe des Kornelius für uns von besonderer Bedeutung, weil hier, wie so oft im Neuen Testament, das Heil den Heiden verkündet wird, ohne daß auch nur die geringste Anspielung gemacht wird, daß die Juden dem Unglauben verfallen und die Heiden in der Kirche an ihre Stelle treten werden. Das Gegenteil ist der Fall, denn die Taufe des Kornelius fällt in eine Zeit, da die Mission unter der jüdischen Bevölkerung von Judäa, Galiläa und Samaria erfolgreich war und die Kirche sich in diesen Gegenden des Friedens erfreute (9, 31). Damals war Petrus der Überzeugung, daß das Heil durch ein zu Gott bekehrtes Israel in die Welt kommen werde. Er erklärte Kornelius, wie Jesus zu seinem Volke gestanden hatte und zeigte in dieser Rede wieder, wie sehr er sich in seiner Anschauung von Stephanus unterschied: «Jesum, den das Volk im Lande der Juden und in Jerusalem am Holze aufhängte und tötete, ihn hat Gott auferweckt am dritten Tage... Und er gab uns den Auftrag, dem Volke (Israel) zu predigen» (10, 39; 10, 42).

Petrus sah weder darin, daß die Juden Jerusalems Jesus verworfen hatten, noch darin, daß die Heiden zum Heil berufen waren, ein Zeichen, daß Gott sich von Israel abgewendet habe.

Die Kirche von Antiochien

Die aus Jerusalem ausgestoßenen Christen zogen allmählich nach dem Norden ins Phönizierland, dem nördlich von Palästina an der Küste gelegenen Gebiet, dann auf die Insel Zypern und landeten

[13] Das ist die Ansicht der *Bible de Jérusalem* in ihrem Kommentar zu 10, 1. Aus dem göttlichen Eingreifen bei der Taufe des Kornelius und der wichtigen Rolle, die dieses Ereignis im Leben der Kirche gespielt hat, gehen zwei deutliche Lehren hervor: 1. Gott zeigt selbst, daß die Heiden in die Kirche aufgenommen werden sollen, ohne daß man sie an die Vorschriften des Gesetzes bindet (vgl. 10, 34–35; 10, 44–48; 11, 1; 11, 5–18; 15, 7–11; 15, 14; Gal 2, 1–10) und 2. Gott selbst zeigt Petrus, daß er die Gastfreundschaft eines Unbeschnittenen annehmen soll, wobei auf die Frage der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Christen, die aus dem Judentum kommen und solchen, die aus den heidnischen Religionen stammen, hingewiesen wird (vgl. 10, 10–16; 10, 28 bis 29; 11, 2–14; Gal. 2, 11–21).

schließlich in Antiochien, einer der mächtigsten Städte des römischen Reiches. Die in Antiochien begründete Kirche wurde ein Hauptsitz des Christentums, und nach einigen Jahren war die dortige christliche Gemeinde die bedeutendste nach der Jerusalems. Von dort zogen die christlichen Missionare aus, um das Evangelium ins Abendland zu tragen, und in dieser Gemeinde lebten die gesetzestreuen Judenchristen und die vom Gesetz befreiten Heidenchristen in heiliger Eintracht. So taten sie kund, was der Prophet verkündet hatte, daß das Reich Jesu wirklich so universell ist, wie die Menschheit selbst.

Einige Vorfälle im Leben der Kirche von Antiochien scheinen Lukas sehr wichtig gewesen zu sein, und ich glaube, daß er eher in dieser Gemeinde und nicht so sehr in den Gemeinden, die Paulus später gründete, das Ideal der Kirche sah, die sowohl Juden wie Heiden umfaßte. Um eben diese ideale Eintracht hervorzuheben, betont Lukas, daß die versammelten Apostel in Jerusalem in einer einzigen Sitzung sämtliche, im Laufe von vielen Jahren zusammengekommene Probleme bezüglich der christlichen Einheit in der Kirche von Antiochien lösten. Aus demselben Grund legte er auch den in der christlichen Gemeinde bestehenden Spannungen wenig Wert bei, denn er, der die Kirche mit gläubigem Sinne betrachtete und Geschichte im kerygmatischen Sinn auffaßte, erkannte, daß, theologisch gesehen, der Einklang unter Christen wichtiger sei als ihre Zwistigkeiten und daß der Heilige Geist im Wachstum der Kirche und ihrer inneren Eintracht wirke, nicht in den Schwierigkeiten, die sich ihr entgegenstellten. Wir können uns heute kaum mehr vorstellen, wie schier unüberwindlich die Kluft war, die damals zwischen Juden und Heiden außerhalb der Kirche klaffte, und gerade um dem christlichen Gewissen offenbar zu machen, daß der Sieg Jesu weltumfassend sei, vereinte der Heilige Geist diese beiden Menschengruppen. Als Barnabas von Jerusalem ausgesandt wurde, um die neue Gemeinde beschnittener und unbeschnittener Christen in Antiochien aufzusuchen, heißt es, daß er, «als er die Gnade Gottes sah, sich freute und alle ermahnte, mit dem Entschluß ihres Herzens dem Herrn treu zu bleiben» (11, 23). Fast alle Judenchristen empfanden dasselbe: «Die Bekehrung der Heiden... bereitete allen Brüdern große Freude» (15, 3).

Zwischen Juden und Heiden stand das Gesetz Moses, aber obwohl die Kirche von Jerusalem mit diesem Gesetz zutiefst verbunden war, war sie doch von Anfang an der Überzeugung, daß die Befolgung der alten Bräuche für das Heil in Christus nicht wichtig sei und nichts dazu beitrage. So beschreibt wenigstens Lukas die christliche Gemeinde Jerusalems. Vom ersten Tage an, als die Kirche ins Dasein trat, lehrte Petrus, daß Heil und Gnade nirgends außer im Namen Christi zu finden seien (2, 38).

Es gab jedoch eine Gruppe engstirniger Christen in Jerusalem, die Lukas «die aus der Beschneidung» nennt (10, 45; 11, 2; vgl. Gal 2, 12), die die Rolle des Gesetzes im Leben der Kirche zu wichtig nahmen. Diese Gruppe mag ganz ansehnlich gewesen sein, denn Jesus hatte ja nicht deutlich erklärt, inwieweit das Gesetz, das er selbst befolgt hatte, in der neuen Heilsgemeinschaft aufrechterhalten bleiben sollte. Er hatte die Entfaltung der kirchlichen Lehre dem Heiligen Geist überlassen, der den Aposteln den göttlichen Plan offenbaren sollte. Und das geschah auch. Als Petrus nach der Taufe des Kornelius aufgefordert wurde, sich vor der kritischen Partei in Jerusalem zu verteidigen, berief er sich auf das Eingreifen des Heiligen Geistes, dem er sich nicht zu widersetzen wagte: «In welcher Eigenschaft wäre ich imstande gewesen, Gott zu hindern?» (11, 17) Und diese Erklärung befriedigte die Kritiker sogleich: «Sie beruhigten sich und lobten Gott mit den Worten: ‚So hat nun Gott auch den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt'» (11, 18).

Nach dem fünfzehnten Kapitel zu schließen, scheint es jedoch nicht so leicht gewesen zu sein, einige dieser Männer zu überzeugen. Viele Jahre später finden wir nämlich Prediger von Jerusalem, die in der Kirche von Antiochien die neue Lehre in einer Weise predigten, als wäre das mosaische Gesetz für das Heil notwendig. Daraufhin sandte die Gemeinde eine Abordnung nach Jerusalem, um ein für allemal diese wichtige Angelegenheit mit den Aposteln zu besprechen, und dort fanden sich einige gläubig gewordene Pharisäer, die den Standpunkt der Judaisten verteidigten. Aber dank der sachlichen Berichterstattung des Petrus und den praktischen Vorschlägen des Jakobus wurde die Sache bald ins Reine gebracht. In der Apostelgeschichte findet sich kaum eine Andeutung, daß die Auseinandersetzung den ernstesten Konflikt berührt, den die junge

Kirche zu überwinden hatte; ohne Aufregung, ohne Streit und ohne zu zögern, steht die Kirche von Jerusalem für das ein, was sie seit jeher gelehrt hatte: um zum Heil zu gelangen, ist nichts anderes notwendig, als sich Jesus und seinem Wege anzuschließen.

Die Versammlung, von der eben die Rede war, war das sogenannte «Apostelkonzil», das die zwei großen Probleme löste, die unter den Gläubigen der Urkirche entstanden waren, nämlich die Befreiung der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz und die Eintracht in der Kirche zwischen Juden und Heiden. Uns liegt hier nicht daran, den Bericht des Konzils, wie die Apostelgeschichte ihn bringt, mit dem zu vergleichen, was der heilige Paulus unabhängig von ihr darüber zu sagen hat; es ist nämlich leicht möglich, daß Lukas, wie die *Bible de Jérusalem* meint, die Lösungen beider Auseinandersetzungen innerhalb der einen Zusammenkunft des Konzils ansetzt[14], um einhelliger darzulegen, daß die Kirche durch die Gegenwart des Heiligen Geistes geleitet wurde und um zu verkünden, ohne die Einzelheiten zu genau zu nehmen, daß die Kirche aus Juden und Heiden einmütig war. Wir beschränken uns, unserem Zweck entsprechend, darauf, die Botschaft zu hören, die die Apostelgeschichte bezüglich des Konzils verkündet, und die ist ganz klar: beide Teile der Kirche lebten, geleitet von den in Jerusalem versammelten Aposteln in vollkommener Eintracht.

Die Apostelgeschichte berichtet, daß Petrus beim Konzil als Erster das Wort ergriff. Nachdem er erzählt hatte, wie Gott ihn

[14] Von verschiedenen Schwierigkeiten, die sich aus dem Berichte ergeben, den Lukas vom Konzil bringt, ist die folgende die größte. Obwohl in 15, 22–29 berichtet wird, daß das Konzil seine Entscheidung bezüglich der rituellen Reinlichkeitsregeln, die die Heiden zu befolgen haben, dem Paulus in Form eines öffentlichen Befehls übergibt, damit er sie in den Kirchen von Antiochien, Syrien und Cilicien veröffentlicht, gibt Jakobus sie in 21, 25 dem Paulus nochmals bekannt, als ob er nichts davon wüßte. Paulus selbst sagt weder in Gal 2, 6 noch in 1 Kor 8.–10. Kapitel noch im 14. Kapitel der Römerbriefe etwas über die Entscheidung, wenn er über das Konzil spricht und scheint die Regeln seinen Gemeinden niemals auferlegt zu haben. Die *Bible de Jérusalem* schlägt als Lösung dieser Frage vor, daß Lukas zwei voneinander getrennte, im 2. Kapitel der Galaterbriefe unterschiedene Auseinandersetzungen in eine einzige zusammengezogen hat; die erste, bei der Petrus und Paulus eine besondere Rolle gespielt haben, soll sich mit der Befreiung der Heiden vom Gesetz befaßt haben, und die zweite, die später in Abwesenheit des Petrus stattfand, in der Jakobus die Hauptrolle spielte, soll das einträchtige Zusammenleben in der Kirche zwischen Juden und Heiden behandelt haben.

vor der Taufe des Kornelius durch Zeichen belehrt hatte, wandte er sich an die Judaisten und sagte: «Was versucht ihr nun Gott, um auf den Nacken der Jünger ein Joch zu legen, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten? Wir sind doch vielmehr des Glaubens, daß wir durch die Gnade des Herrn Jesus das Heil erlangen, gerade so wie auch jene» (15, 10–11). Diese Konstatierung stimmte so sehr mit der überlieferten Überzeugung überein, die die Kirche von Jerusalem bezüglich des Gesetzes hatte und des Heils, das der Mensch durch den Glauben an Christus gewinnt, daß die Worte des Apostels bei allen Mitgliedern der Versammlung Beifall fanden. Der zweite Redner war Jakobus, und seine Erläuterungen wurden ebenso einstimmig angenommen. Er sprach über das Problem, wie sich das Gemeinschaftsleben von Judenchristen und bekehrten Heiden gestalten sollte. Einerseits war er, ebenso wie Petrus, überzeugt, daß die Kirche für Juden wie für Heiden war und daß sich aus dieser Universalität eine Lebensgemeinschaft ergeben müsse, aber andrerseits sah er ein, daß gewisse Sitten und Bräuche der nicht-jüdischen Welt die Juden, die innerhalb einer alten, für rituelle Reinheit einstehenden Tradition aufgewachsen waren, so peinlich und abstoßend berühren würden, daß dies einer Freundschaft und einem gemeinschaftlichen Leben zwischen den jüdischen und den heidnischen Teilen der Kirche im Wege stehen würde. Jakobus schlug daher vor, daß angesichts der Großzügigkeit der Judenchristen, die den Heiden das Gesetz nicht auferlegten, diese Israel entgegenkommen sollten, indem sie gewisse äußerliche Regeln befolgten. Das sollten sie zwar nicht als ein Mittel zum Heil, aber als eine Geste ansehen, die ihren jüdischen Brüdern ihre Liebe und Rücksichtnahme beweisen würde. Sie sollten sich des Fleisches enthalten, das Götzen geopfert oder nicht richtig ausgeblutet war und sollten keine Ehen mit nahen Verwandten eingehen. Wir brauchen auf die durch die «Jakobusklauseln» entstehenden Probleme nicht weiter einzugehen, weder in bezug auf die verschiedenen Lesarten des Textes noch auf die besondere Bedeutung der Verbote, weil es für unseren Zweck genügt, zu wissen, daß die Heiden gebeten wurden, um der christlichen Eintracht willen ein gewisses Entgegenkommen zu zeigen und dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß sie von Israel, von wo ihnen das Heil gekommen war, abhingen.

Wir hören, daß die Kirche von Antiochien, wo das Problem entstanden war, sich über die Tröstung freute, die ihr die in Jerusalem versammelten Apostel gegeben hatten (15, 31).

Wir stellen fest, daß man weder in Antiochien noch in der Versammlung in Jerusalem die Weltmission der Kirche und die den Heiden gewährte Freiheit dadurch zu rechtfertigen suchte, daß man sich auf die Weigerung Israels, seinen Messias anzuerkennen, berief. Jakobus sah, im Gegenteil, daß der Eintritt der Heiden in die Kirche die dem Gesetz entsprechende Prophezeiung zur Erfüllung brachte, daß «Gott die Wohnstätte, die zusammenstürzte, wieder aufbauen wird... damit auch die übrigen Menschen den Herrn aufsuchen» (15, 16–17). Mit diesen Worten brachte der Apostel das universalistische Idealbild der Propheten zum Ausdruck, demnach die Welt dadurch erlöst werden soll, daß sie an einem erneuerten Israel teilhat.[15] Die göttliche Offenbarung war aber nicht vollständig, und Gott hatte seinen Plan für die menschliche Heilsgeschichte noch nicht gänzlich kundgetan. Der Pharisäer Paulus von Tarsus sollte das von Gott auserwählte Werkzeug sein, durch das er die Geheimnisse offenbaren wollte, die von Anbeginn im göttlichen Ratschluß verborgen gewesen waren.

Der heilige Paulus

Wir kommen jetzt zum Apostel Paulus und zu seiner Lehre über das Verhältnis der Juden zum Evangelium Christi. Unserem Plan getreu werden wir in diesem Abschnitt nur das besprechen, was wir aus dem Bericht der Apostelgeschichte über Paulus erfahren. Vorläufig werden wir die Briefe des großen Apostels beiseitelassen und nur die Botschaft in Betracht ziehen, die Lukas durch die Auswahl des Stoffes und die Bedeutung, die er dem Bericht über die Mission des heiligen Paulus beilegt, der christlichen Kirche übermitteln will.

[15] Obgleich Jakobus diesen Text anführt, stammt er von hellenistischen Christen, denn die Prophezeiung, daß auch die Heiden am Heil Anteil haben werden, ist nicht im hebräischen Original, sondern in der griechischen Fassung verzeichnet; das beweist, daß auch die Hellenisten daran glaubten, daß die Menschen durch ein bekehrtes Israel Erlösung finden werden.

Persönlichkeit und Leben des Apostels sind so allgemein bekannt, daß ich glaube, mich kurz fassen zu dürfen und nur die Vorfälle aus seinem Lebenslauf erzähle, die sich direkt auf unser Thema beziehen. Zuerst müssen wir uns mit der Bekehrung des Paulus beschäftigen, denn hier handelt es sich um ein Ereignis, das für die gesamte Kirche ausschlaggebend war. Dies kommt in der Apostelgeschichte deutlich zum Ausdruck. Lukas berichtet uns drei verschiedene Male über die Bekehrung des Paulus (9, 1–19; 22, 16; 26, 12–18); die Berichte gehen auseinander, was Einzelheiten anbelangt, stimmen aber in ihrer wesentlichen Bedeutung, also dem göttlichen Eingreifen, überein. Paulus wurde gleich nach seiner Bekehrung der Auftrag zuteil, allen Menschen und allen Völkern, aber insbesonders den heidnischen Völkern das Heil zu verkünden.

Im neunten Kapitel, das zuerst und am ausführlichsten über die Bekehrung berichtet, offenbart Jesus in den folgenden bezeichnenden Worten, was Paulus ihm sein soll: «Er ist mir ein auserwähltes Werkzeug, um meinen Namen vor Heiden und Könige, wie vor die Söhne Israels zu tragen» (9, 15). So galt also die Mission des Paulus den Heiden wie den Juden, aber die Anspielung auf die Berufung des Jeremias, der «über Völker und Reiche gesetzt wurde», zeigt an, daß die Mission ganz besonders den Völkern und ihren Herrschern galt. Ähnliche biblische Anspielungen sind im sechsundzwanzigsten Kapitel, dem dritten Bericht über die Bekehrung, zu finden, den Paulus selbst vor dem König Agrippa erstattet. Laut diesem Bericht hatte Christus dem neubekehrten Apostel folgendes gesagt: «Ich bin dir erschienen, daß ich dich bestelle zum Diener und zum Zeugen dafür, was du geschaut hast (vgl. 1, 8)... Erretten werde ich dich vor dem Volke und den Heiden, zu denen ich dich aussende, um ihre Augen zu öffnen (vgl. Is 42, 7), daß sie sich von der Finsternis zum Licht hinwenden (vgl. Is 42, 16)...» (26, 16–18). Wie Jeremias wurde auch Paulus seine Sendung in einer Vision erteilt und es wurde ihm befohlen «ein Prophet für die Völker zu sein» (Jr 1, 5). Das alles klingt konservativ und jüdischer Herkunft.

Im zweiundzwanzigsten Kapitel, dem zweiten Bericht über die Bekehrung, kommt jedoch etwas Neues und Überraschendes hinzu. Zuerst wird bestätigt, daß der Apostel zu allen Völkern gesandt wird, daß er «ihm vor allen Menschen Zeuge sein soll» (22, 15),

dann aber erzählt uns Paulus, wie der Herr ihm, dem nunmehr eifrigen Missionar, nach seiner Rückkehr nach Jerusalem in einer im Tempel geschauten Vision erschien und sagte: «Beeile dich und geh schnell weg von Jerusalem, denn sie werden dein Zeugnis über mich nicht annehmen» (22, 18). Paulus war erstaunt ob dieser Worte, denn diese Offenbarung schien der Hoffnung der gesamten Kirche Jerusalems zu widersprechen und außerdem meinte er, daß er, als einstiger Feind der christlichen Kirche, einen großen Einfluß auf die Bevölkerung der Hauptstadt ausüben könnte, wenn er öffentlich seine Bekehrung bezeugte. Aber der Herr antwortete einfach: «Zieh fort, denn ich werde dich in die Ferne, zu den Heiden, aussenden» (22, 21). Nach dem zweiundzwanzigsten Kapitel zu schließen lag von Anfang an im Unglauben des Volkes von Jerusalem die göttlich offenbarte Rechtfertigung und Begründung für die Sendung Pauli zu den Heiden.

Hiemit hatte Gott dem Paulus verkündet, daß er sich von Israel abwende und dieser gab die Botschaft den aufgeregten Volksmengen Jerusalems im gleichen Augenblick weiter, da er verhaftet wurde. Seine Zuhörer, so heißt es, protestierten heftig gegen seine Worte und gingen in wildem Aufruhr gegen ihn vor. Wie reagierten aber die Judenchristen Jerusalems auf die dem Apostel gewährte göttliche Offenbarung? Lukas sagt nichts darüber, aber es ist anzunehmen, daß sie erstaunt waren. Schließlich war ihnen bis dahin nichts dergleichen prophezeit worden und sie dachten, daß sie berufen seien, ihr eigenes Volk zum Evangelium zu bekehren. Obwohl sie erwarteten, daß ein furchtbares Gericht über Jerusalem kommen werde, lehrten sie doch, daß der Herr der Heiland Israels sei, in dem das Volk, so hofften sie, sein Heil finden werde. Die Judenchristen Jerusalems müssen betrübt gewesen sein, als sie die Worte des heiligen Paulus hörten, aber da sie sich auch weiterhin um die Bekehrung der Bevölkerung Jerusalems und der Juden Palästinas bemühten, müssen wir annehmen, daß sie meinten, die Botschaft Christi sei nur für Paulus bestimmt gewesen. Sie vermuteten, daß ihm die Aufgabe zufalle, fortzugehen und den Heiden zu predigen, weil Jerusalem sein Zeugnis nicht annehmen werde. Es ist nämlich tatsächlich auffallend, daß die jüdischen Zuhörer in der Apostelgeschichte sich zwar gegen die Predigten des heiligen Paulus

heftig sträubten, daß aber nach einer Predigt der Zwölf Jerusalems nichts dergleichen geschieht. Die Missionsarbeit der Kirche galt jedenfalls im großen und ganzen noch viele Jahre hindurch hauptsächlich dem jüdischen Volk.

In der Prophezeiung Christi, die Paulus während seiner Ekstase hörte, spiegelt sich das zentrale Problem des zweiten Teiles der Apostelgeschichte wieder, das den Unglauben der Juden als Voraussetzung für die Heidenmission behandelt. Hier müssen wir aber bemerken, daß dem Apostel Paulus trotz seines Auftrages, den Heiden das Evangelium zu verkünden, dennoch die Aufgabe in der Weltmission der Kirche verblieb, sowohl Juden wie Heiden das Heil zu verkündigen. Vor König Agrippa verkündete Paulus feierlich: «Ich stehe hier... und behaupte nichts anderes, als was die Propheten und auch Moses für die Zukunft ausgesagt haben, nämlich, daß der Christus zu leiden habe und als erster mit der Auferstehung von den Toten Licht verkünden werde, meinem Volke wie auch den Heiden» (26, 22–23). Trotzdem an Paulus der besondere Ruf ergangen war, den Heiden das Evangelium zu verkünden, war er doch davon durchdrungen, daß die Botschaft Jesu in erster Linie seinem eigenen Volke galt. Lukas unterstreicht, daß Paulus auf all seinen Missionsreisen immer zuerst die Juden aufsuchte und sich erst dann, wenn die sich weigerten den Glauben anzunehmen, an die Heiden wendete.

Bevor wir darangehen, das Apostolat des Paulus und seine Mißerfolge bei den Juden genauer zu beschreiben, müssen wir vermerken, daß laut dem Zeugnis der Apostelgeschichte, in der jede Seite, angefangen vom dreizehnten Kapitel, davon erzählt, daß jüdische Gemeinden im ganzen römischen Reich verstreut waren, die meisten ihre eigene Synagoge besaßen und bewußt in ihrem jüdischen Erbe weiterlebten. Angesichts dieses klaren und unbestrittenen Beweises in der Heiligen Schrift, ist es unverständlich, wieso das Märchen entstanden und seinen Weg in volkstümliche Predigten gefunden haben kann, daß die Diaspora der Juden eine göttliche Strafe dafür sei, daß sie Jesus gekreuzigt haben. Leider können moderne Autoren, die den Ursprung des Antisemitismus suchen, bei hervorragenden Kirchenautoren mehr als genug Unterlagen finden, die zeigen, daß sie die Schrift nicht genau lesen und

historische Fabeln erfinden, um die Echtheit des Evangeliums zu beweisen.

Der Anfang der jüdischen Diaspora geht auf viele Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung zurück, und sie hat sich fortdauernd und in zunehmendem Maße entwickelt[16]. Nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 70 und wiederum im Jahre 135 ging eine erhebliche Anzahl Juden in die Diaspora, aber nicht deshalb, weil die römischen Sieger sie aus ganz Palästina verwiesen. Sie durften zwar, laut kaiserlichem Dekret die Stadt Jerusalem nicht betreten, verloren aber ihre Vorzugsstellung im Reiche nicht, und obgleich ihr Staat vernichtet wurde, besaßen sie dank einem Patriarchen, den alle anerkannten, auch weiterhin ein sichtbares Zentrum der Einheit, Autorität und des höchsten Ansehens. Mit der Zerstörung des Tempels im ersten Jahrhundert änderte sich nichts in der sozialen Stellung der verstreuten Juden; erst als das römische Reich im vierten Jahrhundert das Christentum als Staatsreligion anerkannte und die kirchlichen Beamten auf die Juden politischen Druck ausübten, wurde aus der Verstreuung eine Flucht, in der die Welt von nun an das Symbol der Vogelfreiheit eines heimatlosen Volkes sah[17].

In gewissem Sinne kann man aber doch sagen, daß die alttestamentarische Verstreuung der Juden, zumindest von ihnen selbst, als Strafe angesehen wurde[18]. Sowohl das Alte Testament wie eine fortlaufende rabbinische Tradition sahen in der Verstreuung eine Folge der Treulosigkeiten des Volkes, und deshalb sprachen die Verheißungen für das messianische Zeitalter auch immer von einer Vereinigung aller über die ganze Erde verstreuten Stämme und

[16] Über die Ausbreitung der vorchristlichen Diaspora der Juden siehe den Artikel «dispersion» im *Dict. de la Bible*, Suppl. II, S. 432–445.

[17] Es gibt einige Autoren, die nicht der Meinung sind, daß sich die Zerstörung Jerusalems nur in geringem Maße in den jüdischen Gemeinden des römischen Reiches ausgewirkt hat. Manche jüdische Autoren sehen in der Zerstörung des Tempels den Wendepunkt in der jüdischen Geschichte (siehe z.B. H. Schoeps in Hedenquists *The Church and the Jewish People*, S. 64), während es katholische Autoren gibt, die der Meinung sind, daß das rabbinische Judentum sich durch seine religiöse Entwicklung vom Einfluß des Tempels in Jerusalem befreit hatte, bevor er zerstört wurde und die Niederlage im Jahre 70 daher die im römischen Reich verstreuten Juden nur wenig berührte (siehe z.B. K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, S. 25).

[18] Vgl. Jr 15, 7; Jdt 5, 18; 5, 22; Sir 48, 16.

Gemeinden. Vom Standpunkt des christlichen Glaubens gesehen, hatte die Diaspora der Juden aber eine positivere geistige Bedeutung, denn man war der Meinung, daß die Vorsehung sie sich zunutze machte, um während der Apostelzeit die Katholizität der Kirche vorzubereiten und die rascherer Verbreitung des Evangeliums in der griechisch-römischen Welt zu fördern. Sogar noch später, als die Heiden der alten, in die Vorzeit zurückgehenden Religion Israels mehr Achtung entgegenbrachten als dem verhältnismäßig jungen christlichen Glauben, trug die Tatsache, daß die Juden sich öffentlich zum Alten Testament bekannten, zur Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses bei, das ja behauptete, es erfülle das Alte Testament. So nannte der heilige Augustinus die Juden seiner Zeit die «Bibliothekare», die *custodes codicum* der Kirche.

Wir müssen aber zur Apostelgeschichte zurückkehren. Ich habe erwähnt, daß Paulus sich auf seinen Missionsreisen immer zuerst an die jüdischen Gemeinden wandte. Sobald er in eine neue Stadt kam, suchte er zuerst die Synagoge auf und setzte allen, die sich am Sabbat versammelt hatten, in einer Predigt auseinander, daß sich die dem Volke Israel gemachten Verheißungen in Jesus Christus erfüllt hätten (vgl. 13, 14; 14, 1; 16, 13; 17, 10; 17, 17; 18, 4; 18, 28; 19, 8; 28, 17; 28, 23). Die Lehre, daß dieses den Juden gewährte Vorrecht im Einklang mit dem Gottesplane stand, geht, wie wir sehen werden, ganz eindeutig aus den Briefen des heiligen Paulus hervor. Aber selbst wenn man die Apostelgeschichte unabhängig von den Briefen betrachtet, sieht man ganz deutlich, daß die Urkirche in Jesus den Messias Israels sah, der zwar für alle gekommen war, aber vor allem die Hoffnungen seines eigenen Volkes erfüllen wollte. Diese Lehre vertrat die Kirche von Jerusalem: «Ihr seid», sagte Petrus zum Volke von Jerusalem, «die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit euren Vätern schloß... für euch zuerst hat Gott seinen Knecht... gesandt» (3, 25–26), und Paulus ist davon ebenso überzeugt: «Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündet werden» (vgl. 13, 46), sagt er zu einer Versammlung von Juden. Wie sollte das Evangelium aber zu den Heiden gelangen? Entweder Israel würde seinen Messias anerkennen und dann die Botschaft in die Welt tragen (was ein allmählicher Vorgang wäre)

oder aber Israel würde das Evangelium zurückweisen und die christgläubigen Juden würden sich sofort den Heiden zuwenden (wodurch das Universelle der Botschaft plötzlich offenbar würde). Der heilige Paulus schien auf die ihm gewährte Offenbarung hin der erste gewesen zu sein, der an die zweite Möglichkeit gedacht hat.

Glücklicherweise verzeichnet die Apostelgeschichte die lange Rede, die Paulus den Juden von Antiochien-in-Pisidia hielt. Wie sie uns die Predigten des Petrus als typische Beispiele für das apostolische Predigen in Jerusalem genau berichtet, gibt sie uns auch die Rede des Paulus als Vorbild der an die Juden der Diaspora gerichteten paulinischen Predigten zum besten. Die Rede besteht aus zwei Teilen. Der erste (13, 16–25) ist eine Zusammenfassung der heiligen Geschichte Israels, die mit dem in der Wüste geschlossenen Bund beginnt und mit den prophetischen Aussprüchen Johannes des Täufers endet. Solche geschichtliche Zusammenfassungen waren in Synagogenpredigten üblich, und wir haben weiter oben gesehen, daß Stephanus sich in seiner großen Rede vor dem Synedrium derselben Methode bediente. Im zweiten Teil seiner Predigt (13, 26–39) verkündet Paulus den Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Zuerst betont der Apostel, daß der Anspruch Jesu, der Heiland seines Volkes zu sein, nicht dadurch beeinträchtigt wird, daß die Obrigkeit in Jerusalem ihn nicht anerkennen wollte. «Brüder», so wandte sich Paulus an die Juden, «Söhne aus Abrahams Geschlecht und die Gottesfürchtigen unter euch (womit er die zur Synagoge gehörenden Heiden meinte), zu uns wurde die Botschaft von diesem Heil gesandt» (13, 26). Dann erzählt er ihnen, daß das Volk von Jerusalem und seine Führer, die in Jesus nicht den erkannten, der er war, daher nicht wissend, was sie taten, die Prophezeiungen der Heiligen Schrift erfüllten, indem sie ihn ungerechterweise verurteilten und töten ließen (vgl. 13, 27–29), daß Gott aber, gemäß derselben göttlichen Prophezeiung, seinen Sohn von den Toten auferweckt habe, damit aus ihm Vergebung der Sünden und Leben quelle. Dieser ganze Abschnitt ist den Predigten des Petrus in Jerusalem sehr ähnlich. Erst am Schluß formuliert Paulus die Heilslehre auf seine eigene Art. «All das, von dem ihr im Gesetz des Moses keine Rechtfertigung finden konntet, wird in Jesus gerechtfertigt, sobald ihr an ihn glaubt» (vgl. 13, 39). Paulus

verkündet das Heil durch den Glauben an Jesus in einer Weise, die gleichzeitig ganz klar herausbringt, daß die Juden eines Heilands bedürftig sind und daß die Frohbotschaft allen Menschen gilt. Schon in der ersten Predigt, die der Apostel vor einer jüdischen Gemeinde hielt, erklärte er ohne zu zögern, daß der Glaube an Jesus alle Menschen vom Gesetz des Moses befreie.

Der Gedanke, daß das jüdische Volk irgendwelche Vorrechte eingebüßt hätte, weil die Tempelpriesterschaft und die Volksmenge Jerusalems die Kreuzigung Jesu erwirkt hatten, ist Paulus völlig fremd. Die große Entscheidung Israels gehört zunächst noch der Zukunft an, ja der Apostel warnt seine Zuhörer, die richtige Entscheidung zu treffen. «Seht daher zu, daß auf euch nicht das Wort bei den Propheten zutreffe» (13, 40).

Wie reagierten die jüdischen Gemeinden auf die Predigt des Paulus? Zuerst machte er keinen schlechten Eindruck auf sie, und da sie Näheres über die neue Lehre hören wollten, luden sie ihn ein, am nächsten Sabbat wiederzukehren. Als die Juden an dem Tage aber die große Menge Nicht-Juden sahen, die gekommen waren, um den neuen Prediger zu hören, fingen sie an, dem Apostel zu widersprechen und stellten sich wie ein Mann gegen ihn. Lukas erklärte, daß sie aus Eifersucht so handelten, weil den Heiden ein Anteil am Segen Israels unentgeltlich angeboten wurde. Wir sehen, daß die Diasporajuden, über die die Apostelgeschichte berichtet, nicht etwa den christlichen Glauben ablehnten, weil sie sich gegen die Vorstellung eines gekreuzigten Messias sträubten; die Apostel waren ja imstande, ihnen zu beweisen, daß das Leiden des Gerechten um der Vielen willen mit den biblischen Prophezeiungen ganz übereinstimmte, und sogar die Juden, die sich von dieser Lehre nicht überzeugen ließen, lehnten sie nicht ab, weil sie ihnen unglaubwürdig oder schrecklich erschien. Die Juden der Apostelgeschichte protestierten, weil sie sich weigerten, mitanzusehen, wie sich die göttlichen Vorrechte Israels auf Scharen von Heiden erstrecken und ihnen Anteil daran gewährt werden sollte.

Diese Einstellung ist psychologisch leicht verständlich. Jahrhundertelang hatte Gott den reinen Glauben Israel dadurch erhalten, daß er von Juden, selbst wenn sie verstreut unter Heiden lebten, forderte, sie müßten sich vom Lebenswandel der übrigen Völ-

ker gänzlich abschließen. Sie waren das auserwählte Gottesvolk und wenn sie ihrer Berufung treu bleiben wollten, mußten sie wohl oder übel einer strengen Gesetzgebung gehorchen, die ihnen wenig Gelegenheit gab, mit der heidnischen Bevölkerung, unter der sie lebten, in Berührung zu kommen oder sich mit ihnen anzufreunden. Durch die Lehre des heiligen Paulus änderte sich die Lage von Grund auf, denn er verkündete, daß der jüdische Messias ohne jede Einschränkung der Heiland aller Menschen sei und daß sie nichts weiter tun müßten, als den festen Glauben an den Namen des Herrn zu haben. Die Vorrechte, um derentwillen die Juden jahrhundertelang Mühen und Lasten ertragen hatten, sollten sich von nun ab auf die Heiden erstrecken, wobei diese nichts weiter zu leisten hatten, als dankbar die herablassende Barmherzigkeit Gottes anzunehmen. Als die Juden sahen, wie die Heiden unverdienterweise an der Auserwählung Anteil hatten, wurden viele von ihnen eifersüchtig und wiesen deshalb die Botschaft des Paulus zurück.

Wir haben im Lukasevangelium gesehen, daß sich die Pharisäer und andere Feinde Jesu ebenso geweigert haben, die Armen an den Reichtümern teilnehmen zu lassen. Dort sahen wir, daß die Opposition gegen den Herrn nicht wirklich auf religiöse Gründe oder auf eine besondere Auffassung des Gesetzes zurückzuführen war, sondern eher auf ein allgemein menschliches Laster, von dem Lukas meint, daß es die Stolzen, die Reichen und Selbstherrlichen, kurz alle hätten, die materielle oder geistige Güter besitzen und nicht gewillt sind, sie mit den Habenichtsen zu teilen. Lukas gab in seinem Evangelium wie in der Apostelgeschichte der Überzeugung Ausdruck, daß die Juden sich letzten Endes aus einem menschlichen Grunde, dem eifersüchtigen Bestehen auf ihren Vorrechten, der christlichen Botschaft widersetzten. Ein Ereignis, das der Evangelist berichtet, und zwar der wütende Angriff des Volkes von Nazareth auf Jesus, als dieser verkündete, daß die Gnade den Heiden ungehindert zufließen werde, drückt diese Haltung symbolisch aus, nimmt sie geschichtlich vorweg[19].

Nun genügt es aber nicht, zu sagen, daß die Juden, die Lukas beschreibt, eifersüchtig waren, einfach weil die Heiden zum Heil

[19] Siehe weiter oben, S. 121

berufen waren. Die Juden hatten ja einen eigenen Begriff von Weltreligion und glaubten, daß der Ruf an alle Völker ergehen werde, sie mögen in den seligen Tagen des Messias an der Erhöhung Israels teilnehmen. Die Eifersucht, die die christliche Verkündigung bei den Juden des Lukasevangeliums erweckte, wurzelte gar nicht in der Religion der Synagoge, sondern war etwas viel Persönlicheres. Es zeigte sich nämlich, daß diese Männer im Grunde ihres Herzens, worüber sie sich vielleicht selbst keine Rechenschaft ablegten, in ihrem eigenen Verdienst, ihrer erprobten Tugend und ihrer gehorsamen Befolgung des Gesetzes den Grund sahen, warum Gott sie als echte Söhne Abrahams begünstigt hatte. Ihr Herz wußte nicht mehr, daß Gott das Volk Israel auserwählt hatte, damit es seinen Namen verherrliche und sonst aus keinem anderen Grund. Sie hatten übersehen oder vergessen, daß diese Auserwählung ein freies Gnadengeschenk war und nicht eine Belohnung für ihre Mühen. Da sie in ihrem Innern und halb unbewußt glaubten, daß sie um ihrer Verdienste willen der göttlichen Gunst teilhaftig geworden waren, quälte sie der Gedanke, daß andere, die sich nicht darum bemüht hatten, an diesem Vorrecht Anteil haben sollten. So waren sie eifersüchtig, weil sie sich selbst für gerecht hielten. An dieser Stelle, wo Lukas über den jüdischen Unglauben spricht, kommt er dem heiligen Paulus sehr nahe, der sich in seinen Briefen hauptsächlich deshalb gegen die religiöse Auffassung seiner Landsleute wendet, weil sie glauben, daß ihre Werke sie rechtfertigen. Paulus und mit ihm sein Freund Lukas waren überzeugt, daß die Einstellung, die in der göttlichen Gunst das Ergebnis persönlichen Verdienstes erblickte, eine falsche und unschriftmäßige Frömmigkeit kennzeichnete, die dem ewigen Heil im Wege stand.

Wir kehren nun zu Paulus zurück und zu dem Widerstand, den ihm die Synagoge in Antiochien-in-Pisidia entgegenbrachte. Ich habe gesagt, daß die Juden bei seinem zweiten Auftreten heftig gegen seine Lehre protestierten. Wie aber reagierte der Apostel, als er sah, wie sie aufbegehrten? Er war höchstwahrscheinlich nicht erstaunt, weil er gewußt haben muß, daß er den Widerstand der Juden herausfordern werde, wenn er unterstrich, daß das durch den Glauben erlangte Heil allen Menschen offenstehe. Andere apostolische Prediger hatten die Frage des Weltheils und der Befreiung

der Christen vom Gesetz mit großer Vorsicht berührt. Die Zwölf hofften ja, die Juden zu ihrem Messias zu bekehren und sie dann, wenn sie in der christlichen Lebensart einige persönliche Erfahrung gesammelt hatten, einem tieferen Verständnis für das Evangelium, besonders in bezug auf die Heiden, zuzuführen. Das war wenigstens der Weg, den die geistige Entwicklung der Kirche von Jerusalem und die des Apostels Petrus selbst genommen hatte. Aber ebenso wie die Bekehrung des Paulus das Werk eines Augenblicks war und nicht aus seinem Leben als Jude herauswuchs, forderte er auch von anderen Juden, sie sollten sich völlig umkehren und das Evangelium mit all seinen Konsequenzen sofort, ohne Rücksicht auf ihre einstigen religiösen Empfindungen, annehmen[20]. Als seine Zuhörer nun gegen seine Reden protestierten, war er nicht um eine Antwort verlegen: «Euch mußte zuerst das Wort Gottes verkündet werden, da ihr es aber zurückweist und euch selbst als unwürdig des ewigen Lebens richtet, siehe, so wenden wir uns den Heiden zu» (13, 46).

Es mag wohl sein, daß Paulus gar nicht erwartete, daß die versammelten Juden sich so schnell entschließen würden, ihr Heil zurückzuweisen, aber seine kurz angebundene Abweisung ist, wie die Apostelgeschichte sie beschreibt, charakteristisch für die alte Kirche und ihre Einstellung zu ihren Zuhörern. Jesus selbst hatte zu seinen Jüngern gesagt: «Wenn irgend jemand eure Worte nicht aufnimmt und eure Worte nicht hört, so geht weg aus jenem Haus oder aus jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen» (Mt 10, 14). Das Heil wurde nur einmal an Hand von sichtbaren Zeichen und mit göttlicher Macht dargeboten. Wer es dann zurückwies, hatte die Stunde der Gnade verpaßt. Paulus wendet dieses Prinzip durchwegs an. Nachdem sich die jüdische Gemeinde in Antiochien-in-Pisidia geweigert hatte, den Glauben anzunehmen, wandte er sich der heidnischen Bevölkerung der Stadt zu, von denen sich viele freudig und dankbar zum Evangelium bekehrten und, so heißt es weiter, die Juden, die den Glauben verweigert hatten, verfolgten Paulus mit zunehmendem Hasse, während sich der

[20] Leuba vertritt in seinem Buch *L'institution et l'événement* durchwegs die Ansicht, daß der Schlüssel zum Verständnis der Rolle, die Paulus in der Kirche gespielt hat, in der besonderen Art seiner Bekehrung zu suchen ist.

christliche Glaube unter den als Heiden Geborenen rasch verbreitete.

Dieses Schauspiel wiederholte sich immer wieder auf den Reisen, die den Apostel in die Städte Kleinasiens und Griechenlands führten. Zuerst predigte er den Juden und verkündete ihnen, daß der Messias, den das Gesetz verheißen hatte, gekommen war und daß sein Name Jesus sei. Auf diese Verkündigung hin spaltete sich gewöhnlich die jüdische Bevölkerung in zwei Teile. Einige glaubten, während andere nicht glaubten. Aber diejenigen, die sich dem Zeugnis des Paulus widersetzten, nahmen Anstoß an ihm und waren von Haß gegen ihn erfüllt. Sie versuchten, ihre Landsleute daran zu hindern, Jünger Christi zu werden und hetzten die Bevölkerung auf, damit Paulus als Unruhestifter aus der Stadt ausgewiesen werde. Das wiederholte sich in Ikonium (14, 1–6), in Lystra (14, 7–19) und in Thessalonika (17, 1–9). In Beröa nahmen die Juden «das Wort mit aller Bereitwilligkeit auf und durchforschten täglich die Schriften, ob sich dies so verhalte. Viele von ihnen wurden gläubig» (17, 11–12). Aber den ungläubigen Juden von Thessalonika kam zu Ohren, daß die Juden von Beröa das Evangelium mit Freude aufgenommen hatten und, um dem entgegenzusteuern, versetzten sie das heidnische Volk in Aufruhr. Ebenso widersetzten sich die Juden von Korinth dem Evangelium. Als Paulus in der dortigen Synagoge predigte, schüttelte er, als Protestkundgebung, seine Kleider vor ihnen aus und sagte: «Euer Blut komme über euer Haupt; ich bin rein von Schuld» (18, 6). Das heißt in biblischer Sprache, daß sie, die Juden selbst, für ihre Einstellung zu Jesus verantwortlich seien und nicht er, der ihn ja verkündigt hatte. Und der Apostel fuhr fort: «Von jetzt an werde ich zu den Heiden gehen» (18, 6). Er verließ die Synagoge und hielt seine Versammlungen im Hause eines Heiden ab. In Ephesus ereignete sich dasselbe. Zuerst schien sich alles günstig anzulassen, weil die Mehrzahl der Juden das Evangelium begrüßten, «während sich einige hartnäckig widersetzten und unbekehrbar zeigten» (19, 9), doch wiederum stachelte die Minderheit die anderen in boshafter Weise auf, so daß Paulus die Synagoge verließ und seine Versammlungen in der Schule des Tyrannes, eines Heiden, abhielt. Nach Lukas zu schließen, mußte Paulus in der Diaspora ausnahms-

los die Erfahrung machen, daß er überall, wo er hinkam, die Synagoge infolge der jüdischen Opposition verlassen und sich sogar aus vielen Städten entfernen mußte, weil die Juden ihn verfolgten.

Um die Botschaft des Lukas in seiner Apostelgeschichte zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, daß sowohl die Gemeinde in Antiochien wie die Mutterkirche in Jerusalem mit der Mission des Paulus und seinem Erfolg bei den Heiden zustimmten und daß sie, wenngleich sie selber andere Missionsmethoden hatten, das besondere Apostolat des Paulus guthießen, weil sie darin das Werk des Heiligen Geistes erkannten. Immer wieder betont Lukas zwei Punkte in der Apostelgeschichte: die Eintracht, die unter den Aposteln herrschte und die Tatsache, daß die Paulusmission der Kirche von Jerusalem untergeordnet war.

Die ungläubigen Juden Jerusalems, also der größere Teil der Bevölkerung, zeigten sich dem Heidenapostel gegenüber nicht so verhältnismäßig tolerant, wie der Kirche von Jerusalem, und als Paulus nach seiner dritten Missionsreise in die Hauptstadt zurückkehrte, entstand gegen ihn ein im Geheimen organisierter Aufstand unter dem Volke, der zu den allgemein bekannten Vorfällen führte, die mit seiner Deportation an den kaiserlichen Gerichtshof in Rom endeten.

Allerdings berichtet die Apostelgeschichte, daß sogar dieser inszenierte Aufruhr in Jerusalem ursprünglich von den Diasporajuden Kleinasiens (21, 27; 24, 19) und nicht von den Einwohnern der Hauptstadt ausging, wie wir überhaupt durchwegs den Eindruck haben, daß die Juden der Diaspora, ob sie zur Kirche gehörten oder sie bekämpften, hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen viel eifriger, unternehmender und unbedingter waren als die Juden Palästinas. Es ist kein Zufall, daß Paulus selbst und sowohl Stephanus wie seine Gegner, die ihn vor das Synedrium schleppten, alle Diasporajuden waren (6, 9–12). Auch die erste Missionsbewegung der Kirche außerhalb Jerusalems wurde von griechischsprechenden Juden aus der Diaspora geleitet und, weil sie Draufgänger waren, wurden sie als erste in der Hauptstadt verfolgt. Noch dazu haben wir gesehen, daß wieder die Juden der Diaspora, also dort, wo Paulus sein Predigeramt ausübte, diejenigen waren,

die sich als erste so heftig gegen das Evangelium sträubten und die Kirche so unerbittlich anfeindeten.

Den Juden der Diaspora ist also in der Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums ein besonderer Platz zugewiesen. Nur im Hinblick auf ihr Verhalten hatte Paulus einen triftigen Grund [21], sich energisch von ihnen ab- und den Heiden zuzuwenden. Wenn Paulus sagt, daß die Juden sich geweigert haben, den Glauben anzunehmen, wie er es verallgemeinernd in seinen Briefen tut, so meint er damit die Juden, denen er in der Diaspora begegnete, nicht die in der palästinensischen Mission. Dort in Jerusalem konnte Jakobus dem Paulus während seines letzten Besuches sagen: «Du siehst, Bruder, wieviele Tausende es von Gläubiggewordenen unter den Juden gibt...» (21, 20).

Mit der Betonung auf den Unglauben der Diasporajuden schließt die Apostelgeschichte. In Rom angelangt, rief Paulus die führenden Juden zusammen und versuchte ihnen an Hand der Heiligen Schrift zu erklären, daß sich in Jesus die dem Volke Israel gemachten Verheißungen erfüllt hatten. Daraufhin «ließen sich die einen überzeugen, die anderen blieben ungläubig» (28, 24). Dort wie überall anders spaltete das Evangelium die jüdische Gemeinschaft in zwei Teile. Als die Männer, ohne sich einigen zu können, Paulus verließen, wendete er auf sie die Prophezeiung des Jesaia an, die der Herr selbst während seiner Lebzeiten seinen Feinden und ihren Anhängern entgegengehalten hatte, nämlich die Prophezeiung, die voraussagt, daß sich das Herz des Volkes verhärten werde, «damit sie nicht sehen mit ihren Augen und nicht hören mit ihren Ohren... und sich (nicht) bekehren und ich (Gott) sie (nicht) heile (28, 27–28). Derselbe starre Widerstand gegen die göttliche Berufung, den Jesaia bei seiner eigenen Generation voraussah, lebte unter den Führern des Volkes in der Herrenzeit wieder auf und zeigte sich nochmals während der Mission des Paulus bei den Juden der Diaspora. Diese gewollte Blindheit und Eifersucht seiner jüdischen Zuhörer führte aber den Apostel nicht in Versuchung, am Messiastum Jesu oder an der Verwirklichung der dem Volke Israel gemachten Verheißungen zu zweifeln, weil er in eben dieser Verhärtung die Er-

[21] Erklärung und Rechtfertigung dafür sind in Anm. 15 und 16 des dritten, das Lukasevangelium behandelnden, Kapitels zu finden.

füllung der biblischen Prophezeiungen erkannte. Als Paulus zu den Juden Roms sprach, faßte er seine Erlebnisse unter den im römischen Reich verstreuten jüdischen Gemeinden in Worten zusammen, die in der Apostelgeschichte seine letzten sind: «Erfahren sollt ihr nun, daß zu den Heiden dieses Heil Gottes gesandt wurde und diese werden darauf hören» (28, 28).

Schlußgedanken

Da Lukas die Apostelgeschichte verfaßte, um zu zeigen, wie sich das Evangelium, von Jerusalem ausgehend, bis zu den äußersten Grenzen der Erde ausbreitete, richtete er seine besondere Aufmerksamkeit auf die Entwicklung, die zur Begründung der Kirche im römischen Reich und vornehmlich in Rom, der Hauptstadt der heidnischen Welt, führte. Es besteht kein Zweifel, daß er die Absicht hatte, an Hand der Apostelgeschichte zu zeigen, daß das Christentum infolge des Unglaubens der Juden so schnell ins Abendland gelangte. Paulus wandte sich ja immer an die griechische Bevölkerung, wenn er sah, daß die Juden nicht glauben wollten und ihm deswegen Widerstand leisteten. Durch jüdische Aufrührer von einem Ort zum anderen gejagt, war er gezwungen, viele Länder zu bereisen, bis Umstände, die nicht er, sondern wiederum seine jüdischen Feinde herbeigeführt hatten, ihn in die Hauptstadt des römischen Reiches, den geistigen Gegenpol zu Jerusalem, verschlugen. An diesem Punkt angelangt, endet die Apostelgeschichte ziemlich abrupt. Das Evangelium ist nach Rom gekommen und sein abenteuerlicher Weg hat es von Jerusalem weg zu einem neuen Zentrum des Christentums im Abendland getragen.

Enthält die Apostelgeschichte irgendwelche Andeutungen, daß dieses neue abendländische Zentrum des christlichen Glaubens die Aufgabe hat, die alte Stätte der offenbarten Religion in Jerusalem zu verdrängen, oder daß das Christentum von der jüdischen Welt Palästinas auf die heidnische Welt der Griechen und Römer übergehen sollte? Diese Fragen sind schwer zu beantworten. Wir müssen zuerst feststellen, daß die Apostelgeschichte mit keinem Wort andeutet, daß das Judenchristentum in Jerusalem und dem Heiligen Land im Begriffe sei, unterzugehen oder abzuflauen, sondern ganz

im Gegenteil. Man gewinnt den Eindruck, daß es nur eine Kirche Christi gibt, die aus zwei Teilen besteht, einem aus Juden zusammengesetzten, die im eigenen Land leben und einem anderen, aus Heiden bestehenden, die in der griechisch-römischen Welt leben, daß aber beide Teile unter der Obrigkeit der Apostel und ihrem ursprünglichen Sitz in Jerusalem vereint sind.

Lukas legt viel Gewicht darauf, daß die Heidenkirchen und die Judenkirche in Jerusalem untereinander einig waren und weist immer wieder darauf hin, daß Paulus in den Zwölf die rechtmäßige Autorität der Kirche anerkannte und diese ihrerseits das Apostolat des Paulus anerkannten, der, wie sie selbst, von Jesus berufen worden war. Während seiner ganzen Mission holte Paulus immer die Zustimmung der Apostel in Jerusalem ein. Er befürwortete und veranstaltete in allen seinen Gemeinden eine Sammlung, die der Mutterkirche in Jerusalem zugute kommen sollte, weil er durch diese greifbare Handlung anschaulich machen wollte, daß die Kirche einig sei und daß seine eigenen Gemeinden Anteil hatten an dem Heil, das Israel verheißen und in ihm erwirkt wurde. Aber wir hören auch, daß die Zwölf dem Paulus alle Vorrechte gewährten, deren er in seiner Missionsarbeit bedurfte und daß sie ihn solchen Brüdern gegenüber verteidigten, die den Heidenchristen ihre Freiheit vom Gesetz nicht gönnten. Die Kirche Jesu Christi, wie die Apostelgeschichte sie beschreibt, war in Wahrheit die Kirche aus Juden und Heiden, des einen von Gott berufenen Volkes, und versinnbildlichte die vereinte menschliche Familie, die sich in der gemeinsamen Anbetung des wahren Gottes findet, wie es sich, gemäß den Prophezeiungen, in der Messiaszeit begeben sollte.

Wenn jedoch die Apostelgeschichte, wie die meisten Gelehrten annehmen, erst nach dem Falle Jerusalems verfaßt worden ist, also zu einer Zeit, da die jüdische Welt und mit ihr die Bedeutung der Judenkirche größtenteils vernichtet war, fragt es sich, ob man berechtigt ist, in diesem neutestamentlichen Buch eine göttliche Prophezeiung zu sehen, derzufolge die offenbarte Religion von Jerusalem aus der jüdischen Sphäre, in der sie gewachsen war, nach Rom übergehen werde, also in die heidnische Welt, die sie so bereitwillig annahm.

Ich persönlich neige dazu, die Entstehung der Apostelgeschichte

in eine späte Zeit anzusetzen. Dies widerspricht aber keineswegs der lukanischen Hauptbotschaft, die besagt, daß die von Jesus Christus gegründete Kirche allen Menschen, Juden wie Heiden, gilt. Wir finden ja in der Apostelgeschichte nicht den einer späteren Zeitperiode entsprechenden johanneischen Pessimismus, der meint, daß viele künftige Generationen von Juden außerhalb der Kirche verbleiben werden. Lukas betont ja so sehr, daß die Judenchristen im vollen Sinne Juden blieben, sich zur Heiligen Schrift bekannten, das Gesetz befolgten und sich als Glieder des jüdischen Volkes fühlten, daß man annehmen darf, er erwarte, eine mächtige Judenkirche werde im Orient weiterbestehen. Nach der Apostelgeschichte zu schließen, hat sogar Paulus, der Apostel christlicher Freiheit, den Judenchristen nie zugeredet, sich allmählich vom Gesetz loszumachen. Paulus nannte sich selbst einen Juden (21, 39; 22, 3), sprach von «seinem Volke» (24, 17; 28, 19), hielt sich an die jüdischen Festtage (20, 16), die jüdischen religiösen Handlungen (18, 18) und an die jüdischen Fasttage (27, 19). Ebenso wird berichtet, daß er dem Drängen seiner Freunde nachgab und sogar seinen Jünger Timotheus beschnitt, weil dieser der Sohn einer jüdischen Mutter war (16, 3) und gemäß dem jüdischen Gesetz der Sohn einer Jüdin dem Volke Israel angehörte. Die Freiheit, die der Apostel den Heidenchristen gewährte, gab Anlaß zu Gerüchten in der Jerusalemer Kirche, wonach er selbst es aufgegeben haben sollte, das Gesetz zu befolgen; er aber, um zu zeigen, daß diese Geschichten unwahr seien und daß er nach wie vor das Gesetz getreulich befolge, ging in den Tempel, um vor aller Augen die erforderlichen Handlungen zu vollführen (21, 23–26). Es steht hier nicht zur Frage, wie sich dieses Bild des Paulus mit der Epistel deckt; für uns ist es hier wichtig, zu erkennen, daß Lukas die Gesetzestreue des Paulus sehr wichtig erschien. Damit, so scheint es mir, wollte er beweisen, daß Paulus eben keineswegs die Idee einer Heidenkirche verfocht, sondern neben der für die heidnischen Völker bestimmten Kirche in der heidnischen Welt, eine fortdauernde, mit ihr innig vereinte Judenkirche im Orient im Auge hatte, die dem Gesetz als Volkstradition treu bleiben werde.

Die Kirche aus Juden und Heiden ist das Ideal der Apostelgeschichte, das die Erlebnisse des Paulus in der Diaspora nicht zer-

stören. Wenn wir annehmen, daß die Apostelgeschichte nach der Zerstörung Jerusalems und der Flucht der Mutterkirche verfaßt wurde, dann verkündet sie, daß Gott sich von Israel abgewendet hat, aber eben die Tatsache, daß der Autor die Zerstörung nicht erwähnt, sondern die brüderliche Vereinigung der beiden Zweige der Kirche betont, ist ein Hinweis darauf, daß er diese Abkehr von Israel nur als eine vorübergehende Erscheinung ansieht. Die Bewegung von den Juden weg und zu den Heiden hin, vollzieht sich nicht so sehr in der Weltkirche, als in dem mächtigen Zweig der Kirche, der sich in die griechisch-römische Welt erstreckt. Die Apostelgeschichte sagt deutlich, daß es in der Heilsgemeinschaft mehr Heiden als Juden geben wird. Ebenso wie das jüdische Volk in der Völkerfamilie nur eine kleine Gruppe bildet, wird die Judenkirche im Vergleich mit der über die gesamte bewohnte Welt ausgebreiteten Kirche zahlenmäßig klein sein. So bedeutet die Bewegung von Israel weg nicht einen Übergang zu den Heiden, sondern einen Übergang zu einer echten Weltkirche, in der die Juden nicht mehr im Mittelpunkt stehen, aber Seite an Seite mit anderen Völkern vertreten sein werden.

Das eben Gesagte schließen wir aus dem Bericht über das Apostolat des Paulus, also dem Teil der Apostelgeschichte, der in den kräftigsten und lebhaftesten Farben geschildert ist. Doch müssen wir versuchen, diese zweite Hälfte der Schrift mit den verschiedenen Abschnitten in Verbindung zu bringen, aus denen die erste Hälfte besteht. Die verschiedenen Quellen, die Lukas für sein Werk verwendet hat, haben Wortwahl, Stil und Gedankengang der jeweiligen Kapitel mitbestimmt, so daß in den verschiedenen Abschnitten der Apostelgeschichte verschiedene theologische Richtungen vertreten sind. Lukas hat nicht versucht, die verschiedenen Standpunkte auf einen Nenner zu bringen, auch dann nicht, wenn sie sich scheinbar widersprachen. Aber die Tatsache, daß er die Einheit des Glaubens und die Eintracht, die unter den Aposteln und durch sie unter den verschiedenen Zweigen der Kirche herrschten, so stark unterstrich, ist der beste Beweis, daß er davon überzeugt war, daß die verschiedenen Richtungen in Einklang gebracht werden können. Die Lehren, die die Zwölf in Jerusalem, Stephanus und

die Hellenisten, die Kirche in Antiochien und der Apostel Paulus verbreiteten, waren nicht so verschieden, daß sie die Einheit der in der christlichen Kirche verkündeten Botschaft auseinandergerissen hätten.

Wir ziehen daher den Schluß, daß die Lehre der Kirche von Jerusalem ebenso wahr und geoffenbart ist, wie die Lehre des Paulus, die den zweiten Teil der Apostelgeschichte bildet. So lernen wir etwas Wichtiges über den Aufbau der Kirche. Das Evangelium wurde auf zwei verschiedene Weisen unter den Heiden verbreitet, und zwar erstens dadurch, daß die Heiden in den Missionsgebieten des Paulus an Stelle der ungläubigen Juden traten und zweitens dadurch, daß in Jerusalem und den von den Zwölf geschaffenen Missionen ein treues, nicht ein ungläubiges Israel es den bekehrten Heiden ermöglichte, sich der einen, nur von Christus geheiligten Heilsgemeinschaft anzuschließen. Beide Entwicklungen haben ihren Ursprung in der Heiligen Schrift, was wiederum die Lehre bestätigt, die jedes der neutestamentlichen Bücher enthält, daß nämlich die Ankunft und Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern Israel nicht ausschloß, sondern es in zwei Teile spaltete.

Können wir der Apostelgeschichte etwas entnehmen, was sich auf die Zukunft des Teiles Israels bezieht, der außerhalb der Kirche geblieben ist? Ich habe diese Frage im Hinblick auf die synoptischen Evangelien nicht gestellt, weil diese, so wie ich sie auslege, nicht voraussahen, in welchem Teil der Menschheit, ob unter den Juden oder unter den Heiden, sich die Frohbotschaft schneller ausbreiten würde. Als aber Lukas seine Apostelgeschichte verfaßte, hatte sich die Lage insofern geändert, als die Heiden in großer Zahl der Kirche beitraten, während nur wenige Juden sich zum Evangelium bekannten. Deshalb ist hier die Frage berechtigt, ob die Apostelgeschichte uns irgend etwas über die Zukunft der ungezählten Juden sagt, die sich geweigert haben, den Messias anzuerkennen.

Da die Lehre der Kirche von Jerusalem zum geoffenbarten Wort Gottes gehört, bleibt alles wahr, was die ersten Kapitel der Apostelgeschichte über Jesus als den Heiland seines Volkes aussagt. Wir glauben also, daß die göttlichen Verheißungen zugunsten der Juden gemacht und erfüllt wurden (2, 39), daß die Juden das Bundesvolk und die Erben der Propheten sind und daß Gott seinen auferstan-

denen Sohn zuerst zu ihnen gesandt hat, um sie von ihren Sünden zu erlösen (3, 24–26), wie sehr auch spätere Entwicklungen diese Hoffnung verdüstert haben. Die Kirche von Jerusalem verkündete, daß diese Ereignisse dem Plan des barmherzigen Gottes entsprechen, der treu zu seinen Verheißungen steht. Keine menschliche Treulosigkeit kann etwas an dem göttlichen Ratschluß ändern, der Jesus als Heiland Israels bestimmt hat.

Wir haben schon im Lukasevangelium bemerkt, daß der Evangelist die für die Kirche von Jerusalem charakteristischen Lehren guthieß und sie sogar hervorhob. In seinem Evangelium haben wir die alten Überlieferungen gefunden, die aus den frühesten judenchristlichen Gemeinschaften stammen und denselben Glauben verkünden, nämlich daß Jesus unwiderruflich als Heiland seines Volkes eingesetzt ist. Dort hören wir, daß Jesus das Volk Israel zu seinem Gott bekehren wird (Lk 1, 16), daß er auf dem Throne Davids sitzen und über dem Hause Jakobs ewiglich herrschen wird (Lk 1, 32–33). Durch das Erscheinen Jesu in Israel hat Gott sich seines Volkes angenommen, wie er zu den Vätern gesprochen hat (Lk 1, 54–55); er hat sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung bereitet (Lk 1, 68), hat Jesus zum Ruhme seines Volkes Israel und zum Licht für die Erleuchtung der Heiden gemacht (Lk 2, 32). Die Verheißungen und der Sieg, die in den obigen Stellen verkündet werden, bleiben auf ewig bestehen. Wenn Juden sich auch der Frohbotschaft widersetzen und sich weigern, die Gabe des ewigen Lebens anzunehmen, so können sie doch als Volk niemals dem entfliehen, den Gott als ihren König und Heiland eingesetzt hat, und wenn die Apostelgeschichte auch über die Ungläubigkeit der Diasporajuden und die Verhärtung der Juden Jerusalems berichtet, so müssen wir doch den Schluß ziehen, daß Gott ihren Unglauben zwar zuläßt, sich aber doch verbürgt hat, wie es die Kirche von Jerusalem verkündet, daß ihr Messias eben diese Juden in ihrer Gesamtheit ein für allemal als sein Eigentum erkauft hat.

Ich bin fest davon überzeugt, daß alles, was der heilige Paulus uns in seinen Briefen an die Römer über die zukünftige Erlösung des ungläubigen Teiles Israels sagt, in den Schriften des Lukas implizite enthalten ist, denn es ist im Kerygma der Kirche von Jerusalem miteinbegriffen. Nach der Auferstehung Jesu ist Israel mehr denn

je das Volk göttlicher Verheißung und kann, trotz des Unglaubens, der sich eines großen Teiles des Volkes bemächtigte, dem göttlichen Plan nicht entrinnen. Jesus bleibt der Heiland der Juden; sobald sie bereuen und sich ihm zuwenden (3, 19–20), wird er wiederkehren, um das Königreich Israel für alle Ewigkeit aufzurichten (1, 6–7).

Wir finden in der Apostelgeschichte die wesentlichen Züge einer Geschichtstheologie. Jesus hat durch seine Auferstehung von den Toten die Menschheit erlöst und eine Erneuerung alles Erschaffenen zuwege gebracht, aber diese Wiederherstellung soll nicht sofort offenbar werden. Jesus fuhr zuerst in den Himmel auf, um den Menschen auf Erden eine Gnadenfrist zu lassen, während der sie sich bekehren könnten und in dieser Wartezeit zwischen dem Sieg des Herrn über den Tod und seiner endgültigen glorreichen Wiederkehr muß die Kirche von Jerusalem ihre Mission, durch die der Menschheit das Heil dargeboten wird, bis an die Grenzen der Welt tragen. Es heißt aber auch, daß die reuige Umkehr der Juden die Wiederkehr des Herrn beschleunigen wird und daß Jesus, sobald sie sich zu ihm bekehrt haben, zurückkommen und das verheißene Königtum Israel begründen wird. Hier klingt zum erstenmal die vom heiligen Paulus verkündete Lehre an, daß die Ungläubigkeit der Juden die Wiederkehr Jesu hintanhält und die Gnadenfrist der Völker verlängert. So hat die Verfehlung der Juden das Heil zu den Heiden gebracht (vgl. Röm 11, 11).

ZWEITER TEIL

DIE BRIEFE DES HEILIGEN PAULUS

EINLEITUNG

Wenn sich der heilige Paulus auch viele Gedanken über das Verhältnis Israels zur Botschaft Christi gemacht hat, so ist es doch nicht leicht, aus seinen Briefen zu entnehmen, wie er darüber dachte und was er darüber lehrte, denn es ist ja sprichwörtlich geworden, wie schwer der große Apostel zu verstehen ist. Manche seiner Briefe sind, was Stil und Inhalt anbelangt, polemisch gehalten, denn er schrieb sie zwar in der Absicht, die christliche Lehre zu verkünden, wollte aber doch zugleich gefährliche Einflüsse in den Gemeinden, an die sie gerichtet waren, bekämpfen. Ganz abgesehen jedoch von Polemik und Rhetorik waren die Gedankengänge des heiligen Paulus, die Art, in der er ein Thema einführte und darüber sprach, sehr verschieden von der geordneten Gedankenfolge, die wir uns durch eine jahrhundertelange Übung in griechischer Logik angeeignet haben. Die Logik der hebräischen Schriften, die Literatur, mit der Paulus aufgewachsen war, führte nicht schnurgerade von Prämisse zur Schlußfolgerung, sondern verfolgte eine ihr eigene Linie, und noch dazu hatte Paulus eine eigene, individuelle Art zu denken, die, was Inhalt wie Methode anbetrifft, höchst originell war.

Der Apostel schrieb mit Vorliebe in Antithesen. Oft stellte er zwei sich scheinbar widersprechende Themen auf, ohne auch nur anzudeuten, wie die beiden in Einklang gebracht werden könnten. Wie viele spätere christliche Autoren meinte auch er, daß man nur mit Hilfe dieser Methode die göttliche Offenbarung verkünden könne, die einerseits dem menschlichen Geiste unverständlich ist, aber andrerseits ihren Sinn dem, der sich ihr in gläubiger Betrachtung hingibt, in unermeßlich reichem und ergiebigem Maße erschließt. Anstatt seine Sätze abzuschwächen, um Raum für eine Synthese zu schaffen, zog Paulus es vor, selbst auf die Gefahr hin, daß man ihn des Widerspruchs zeihe, sich antithetischer Aussageformen zu bedienen, weil er eben sicher war, daß gläubige Menschen seine Briefe lesen und dann verstehen würden, daß die einzelnen Behauptungen im Lichte des ganzen Evangeliums aufzufassen sind.

So einen scheinbaren Widerspruch finden wir in der Stellung, die der heilige Paulus der Religion und der Geschichte des jüdischen

Volkes zuschreibt. Einerseits lesen wir im Galaterbrief, daß das Gesetz ein Fluch ist (3, 13), daß alle, die aus Gesetzeswerken sind, unter dem Fluch stehen (3, 10), und andrerseits heißt es im Römerbrief, daß das Gesetz heilig, gerecht und gut ist (7, 12) und zum Leben dienen sollte (7, 10). Es gibt Stellen, in denen Paulus die ganze Vergangenheit des Volkes verdammt und die jüdische Religion geradezu als das Gegenbild des christlichen Glaubens darstellt, und dann in anderen Stellen spricht er wieder so, als hätte die israelitische Religion die christliche bereits vor Christus vorweggenommen. Welche dieser beiden Richtungen ist die echte? Sollen wir annehmen, daß Paulus das Judentum im Grunde völlig verneinte und seine Anhänglichkeit an seine jüdische Vergangenheit abschreiben, indem wir mit Harnack[1] meinen, er hätte sich nicht von der letzten sentimentalen Bindung an die Religion Israels freimachen können? Oder sollen wir seine positive Auffassung der jüdischen Religion als wesentlichen Bestandteil seines Glaubens ansehen und seine geringschätzigen Bemerkungen über das Judentum nur so betrachten, als gehörten sie zur Polemik, die er in einer bestimmten Streitfrage anzuwenden gezwungen war?

Seit frühesten Zeiten hat es Vertreter für beide Standpunkte gegeben. Immer wenn christliche Autoren *adversos Judaeos* geschrieben haben, um irgendwo dem Einfluß des Judentums entgegenzuwirken, was viele Jahrhunderte hindurch üblich war, haben sie gern die Stellen, in denen Paulus die jüdische Religion herabsetzt, herausgestrichen und die anderen, in denen er zugunsten der Juden spricht, übersehen. Auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die auf die Briefe an die Römer und an die Galater soviel Gewicht legten und mit deren Hilfe sie den Glauben im Gegensatz zu guten Werken und die Freiheit im Gegensatz zu Tradition so lebhaft verteidigten, tragen mit Schuld daran, daß man in den folgenden Jahrhunderten die heftige Abwehr des Paulus gegen das pharisäische Judentum in den Vordergrund stellte. Bei den heutigen Exegeten ist es umgekehrt. Heutzutage neigt man dazu, die Richtung, die sich positiv

[1] In einer von Charue, *L'incrédulité des juifs...* auf S. 320 zitierten Stelle beschuldigt Harnack den Apostel, daß er inkonsequent sei. Harnack behauptet, daß unter der christlichen Oberfläche immer noch der Jude verborgen lag und daß Paulus, wie Lots Weib, auf seine Vergangenheit zurückschaute.

zum Volke Israel stellt und den göttlichen Heilsplan bezüglich Israels sowie die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bunde klar verkündet, als Grundlage der paulinischen Lehre anzunehmen. Nun haben viele Forscher die Kapitel 9–11 des Römerbriefs, die den Kern dessen bilden, was Paulus auf diesem Gebiet lehrt und von denen man einst oft dachte, sie seien unverständliche und unwichtige Spekulationen, untersucht und deutlich erklärt, und Autoren (Maritain[2] schon vor Jahren), haben über die Kapitel geschrieben und ein größeres Publikum für sie interessiert, so daß heute gebildete Christen auf die das Volk Israel betreffende positive Lehre des Paulus aufmerksam geworden sind.

Welcher dieser beiden Ansichten sollen wir uns anschließen? Zuerst möchte ich folgendes sagen: ich bin überzeugt, daß wir die Theologie des heiligen Paulus nicht verstehen können, wenn wir seine Briefe unabhängig voneinander betrachten und uns weigern, einen Brief als Erklärung für dunkle Stellen eines anderen zu nehmen. Die Briefe des heiligen Paulus müssen als Ganzes genommen und untersucht werden. Aber wenn wir sie miteinander verglichen haben und noch immer nicht imstande sind, die paulinische Theologie auf einen Nenner zu bringen, müssen wir uns mit einer Methode behelfen, die heute sogar unter protestantischen Autoren verbreitet ist[3], und zwar müssen wir bedenken, daß Paulus dasselbe glaubt, was Jesus gelehrt hat, das heißt, daß sich sein Glaube mit dem deckt, was die zwölf Apostel in Jerusalem verkündeten. Wenn wir nun dieses Prinzip auf die in den Paulusbriefen vorhandenen, sich widersprechenden Bewertungen des Judentums anwenden, sehen wir sofort, daß der Apostel, der stets in enger Verbindung mit der Kirche der Zwölf stand, deren Lehre ja von Anfang an als authentische Verkündigung des neuen Glaubens angesehen wurde, auf keinen Fall eine andere Ansicht hätte haben können als die, daß das Königtum Christi die Religion Israels erfülle und daher die jüdische Religion selbst göttlichen Ursprungs sein müsse. Haben

[2] Siehe Bibliographie.

[3] In manchen protestantischen Kreisen hat eine Reaktion gegen die Tübinger Schule eingesetzt, die dazu neigte, Paulus vom Judenchristentum Jerusalems abzutrennen. Siehe Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954, 3. Kapitel: «Die Tübinger Schule und Paulus», und *Christus und Israel* vom selben Autor, S. 19.

wir aber zweierlei Reihen von Stellen vor uns, deren eine dem jüdischen Volke eine göttliche Sendung zuspricht und deren andere sie ihm abzusprechen scheint, so müssen wir zur Entscheidung kommen, daß Paulus im Grunde die positive Auffassung vertritt, daß er also ein heiliges Israel anerkennt, das bestimmt war, Christus und das Evangelium in die Welt zu bringen.

Gestützt auf diese Erwägungen, werden wir jetzt die paulinischen Briefe zusammen, als Ganzes genommen, als Ausdruck einer einheitlichen Anschauung, untersuchen, wobei wir die Auffassung beiseite lassen, die wir dem Paulus der Apostelgeschichte entnehmen. Im ersten Kapitel werden wir untersuchen, welche Rolle Israel in der paulinischen Theologie zukommt und erst dann, im zweiten Kapitel, die Einstellung des Apostels gegenüber dem Gesetz bestimmen, und so werden wir imstande sein, seine judenfeindliche Polemik richtig einzuschätzen. In diesen zwei ersten Kapiteln werden wir soweit wie möglich Römerbrief 9–11 nicht berücksichtigen, da wir meinen, dieser Abschnitt sei für unser Thema von so entscheidender Wichtigkeit, daß wir ihm eine besondere Abhandlung widmen müssen. Vom dritten Kapitel angefangen, also bis zum Schluß dieser Untersuchung, werden wir uns mit einem theologischen Kommentar zu Römerbrief 9–11 beschäftigen.

Warum habe ich mich entschlossen, diese drei Kapitel der Römerbriefe von den übrigen Briefen getrennt zu besprechen? In früheren Zeiten hat man die drei Kapitel oft als einen Abschnitt angesehen, in dem sich Paulus theologische Spekulationen erlaubt hat und verschwommene und doppelsinnige Gedanken ausdrückt, die mit dem Kern seiner Lehre in keinerlei Beziehung stehen. Man hat damals oft die drei Kapitel nicht als authentische Quelle christlicher Lehre anerkennen wollen, und diese überkritische Auffassung haben, mehr oder weniger bewußt, sogar noch manche heutige Theologen beibehalten. Dadurch, daß wir uns zuerst mit den Paulusbriefen befassen, ohne die besagten Kapitel zu berücksichtigen und diese erst später besprechen, werden wir entdecken, daß die Lehre des Apostels einheitlich ist und die drei Kapitel kaum etwas enthalten, was nicht auch in den übrigen Briefen zum Ausdruck kommt. Ich hoffe, durch diese Methode dazu beizutragen, daß die Theologen den drei Kapiteln des Römerbriefs mehr Vertrauen schenken werden.

ISRAEL, DAS AUSERWÄHLTE VOLK

Wir haben in einem früheren Kapitel gesehen, daß zwar die Juden Palästinas sich im allgemeinen selbst Israel nannten, die Juden der Diaspora aber den Namen Israel in einem religiösen Sinn gebrauchten, um damit das Volk zu bezeichnen, das eine göttliche Berufung und eine besondere Sendung hatte. Paulus, der aus der Diaspora stammte, hielt sich gewöhnlich, jedoch nicht immer, an die letztere Art, den Namen zu gebrauchen. Wenn er in Römerbrief 9–11 erörtert, wie sich das Volk zum Evangelium Christi verhält, spricht er immer von Israel und auch anderswo meint er gewöhnlich mit dem Ausdruck Israel das Volk im Heilsplan Gottes und nicht so sehr die Juden der Geschichte. Und doch ist diese Art, den Namen zu gebrauchen, bei ihm nicht einheitlich, denn Israel kann bei Paulus auch gelegentlich das konkrete Volk in der Geschichte bedeuten. So schreibt er in einem Satz, in dem er beide Bedeutungen verwendet: «Denn nicht alle, die aus Israel sind, sind als solche Israel» (Röm 9, 6). Hier ist der Doppelsinn beabsichtigt, denn wie wir später sehen werden, sind zwar nur die Juden, die das Evangelium annehmen, das echte Israel, aber die in überwiegender Zahl ungläubigen Juden bleiben dennoch in gewissem Sinne Israel.

Ähnlich ergeht es dem Ausdruck Jude, den der Apostel auch in verschiedener Weise und in demselben beabsichtigen Doppelsinn verwendet. Zwar nennt er gewöhnlich den Menschen einen Juden, der das Gesetz Mosi befolgt und sich darauf stützt, und daher das Evangelium nicht anerkennt; und doch bezieht er den Ausdruck auch auf das Volk, dem er selbst angehört, und gelegentlich benützt er ihn sogar als Ehrennamen für das Volk der göttlichen Sendung. «Denn nicht, wer es nach außen ist, ist Jude... vielmehr, wer es im Innern ist, ist Jude, und Beschneidung ist die des Herzens, dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach» (Röm 2, 28–29). Nach dieser Stelle zu schließen, ist der Jude ein echter Israelit.

So scheint es also nicht richtig zu sein, die Art, wie Paulus die Ausdrücke «Israel» und «Jude» gebraucht, in ein starres System

zwängen zu wollen, ganz als würde sich «Israel» immer auf das von Gott vorherbestimmte Volk und «Jude» immer auf sein zeitliches Dasein beziehen. Nein, Paulus unterscheidet nicht klar und konsequent zwischen Israel und Jude. Wenn er in seiner berühmten Formel schreibt: «Erst dem Juden, dann dem Griechen» (vgl. Röm 1, 16; 2, 10–11), weist er damit auf das Vorrecht Israels hin, und wenn er verkündet, daß Israel nicht an die Gerechtigkeit, nach der es trachtete, herangekommen sei (Röm 9, 31), spielt er auf die Einstellung der meisten damaligen Juden an. Paulus konnte nicht genau unterscheiden, weil die Lage, in der sich Israel befand, so neu, so nie dagewesen, so erschreckend und überwältigend war, daß sein Wortschatz nicht ausreichte, um diese komplizierte Situation wiederzugeben.

Paulus gehörte selbst diesem Volke Israel an, das sich damals in einem Zustand der Umwälzung befand, und wenn ihn auch der Unglaube der Volksmengen furchtbar enttäuschte und er die Synagogen, die ihn verfolgten, leidenschaftlich angriff, war er doch äußerst stolz darauf, ein Jude zu sein. Er hatte in seinen Briefen einige Male die Gelegenheit, darüber zu sprechen; als man ihn geringer einschätzte als andere Apostel, verteidigte er sich auch bezüglich seiner jüdischen Abstammung: «Hebräer sind sie? Ich auch! Israeliten sind sie? Ich auch! Nachkommen Abrahams sind sie? Ich auch!» (2 Kor 11, 22). Ein anderes Mal sagte er von sich, er sei «am achten Tag beschnitten worden... ein Hebräer von Hebräern» (Phil 3, 5). Paulus war also stolz darauf, daß er zu Israel gehörte. Er nannte sich einen Hebräer, was bedeutete, daß seine Familie aus Palästina gekommen und reinster jüdischer Abstammung war, wenn sie auch in der Diaspora lebte. Aber er schätzte seine jüdische Abstammung nicht etwa aus rassischen oder biologischen Gründen oder gar um einer vermeintlichen Überlegenheit der Juden willen, sondern einfach und allein um der Verheißung willen, die Israel empfangen hatte. Er sagte von sich, er sei ein Nachkomme Abrahahms und, obzwar es ihm nicht gleichgültig war, daß er auch physisch vom großen Patriarchen abstammte, wollte er doch, wenn er sich Nachkomme (*sperma*) nannte, auf die Verheißungen anspielen, die Gott dem Abraham für seine Nachkommenschaft (*sperma*) gemacht hatte (vgl. Gen 12, 7; 13, 5; 15, 18; 17, 8). Schon die Pro-

pheten hatten verkündet, daß die Erwählung Israels bereits vor dem Bunde am Berge Sinai erfolgt war, da Gott ja schon den Patriarchen aus freier Wahl den Segen für ihr Volk verheißen hatte: «Du aber Israel, mein Knecht, und Jakob, den ich erwählt, Sproß Abrahams meines Freundes, den ich ergriff von den Enden der Erde... zu dem ich sprach: ‚Mein Knecht bist du, den ich erwählte und nicht verwarf'» (Is 41, 8–9). Das ist das Volk, von dem Paulus sagt, es sei «mein eigenes Volk» (2 Kor 11, 26), «meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach» (Röm 9, 3), für dessen Heil er freudig sein eigenes geopfert hätte (vgl. Röm 9, 3).

Aus allen Paulusbriefen, sogar aus denen, die die heftigsten Angriffe auf das Judentum enthalten, spricht eine Hochachtung für die sittliche Überlegenheit der Juden und eine durch die Offenbarungsreligion bedingte Verachtung für die gottlosen Bräuche der Heiden. Man kann sich nur wundern, wie es möglich war, diese Stellen zu übersehen und, wie es manchmal geschehen ist, den Apostel als den ersten Christen hinzustellen, der sich vollkommen von seiner jüdischen Vergangenheit gelöst hat. Im Römerbrief sagt uns Paulus, wie ein auf seine Überlieferung stolzer Jude die Rolle Israels in der Welt versteht, und der Apostel tut keineswegs, als denke er gering von seinem Glauben. Er beklagt nur, daß die Juden aus der Weisheit ihrer Religion so wenig Nutzen gezogen haben. So schreibt er: «Wenn aber du dich Jude nennst, dich geborgen fühlst im Gesetz, in Gott dich rühmst, den Willen kennst und zu prüfen weißt, auf was es ankommt, weil du unterwiesen bist vom Gesetze her, dir zutraust, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht für die im Finstern, ein Erzieher der Unverständigen... der du nun die anderen belehrst, dich selbst belehrst du nicht?» (2, 17–21) Paulus, der wußte, daß sein Volk durch das Gesetz und die göttliche Führung einen Vorrang genoß, nannte die Heiden, wie die Rabbiner es taten, einfach «die Völker» und hielt auch, wie diese, wenig von ihnen. Die Heiden kennen Gott nicht (1 Thess 1, 9; 4, 5; 1 Kor 12, 2), sie haben es vorgezogen, Bilder und Götzen anzubeten, und Gott hat sie den Begierden ihres Herzens preisgegeben (Röm 1, 24). In seinem Römerbrief malt Paulus mit Vorliebe die heidnische Sittlichkeit in ihrer größten Verworfenheit aus und zählt schreckliche Laster und Verbrechen auf, ganz als ob diese alle Tage vor-

kämen; in dieser Beschreibung spiegelt sich jedoch zweifellos sein eigenes Wissen um die sittliche Überlegenheit der Juden wieder (Röm 1, 26–31). Die Redensart, «wie die Heiden wandeln» ist für Paulus einer der stärksten Ausdrücke für ein sündhaftes und gesetzloses Betragen (vgl. Eph 4, 17; 1 Thess 4, 5; 1 Kor 5, 1). Sogar wenn sich der Apostel im Galaterbrief mit der ganzen, ihm zur Verfügung stehenden Redekunst für die durch den Glauben erwirkte Rechtfertigung des Christen und seine totale Unabhängigkeit vom Gesetz Mosi einsetzt, wiederholt er Worte, die er einst dem Petrus während ihres berühmten Zusammenstoßes in Antiochien entgegnet hatte: «Wir sind von Natur aus Juden und nicht Sünder aus dem Heidentum» (Gal 2, 15).

Der Apostel wußte, daß auch die Juden Sünder waren, aber ihre Sünde war anderer Art, denn ihr Vergehen war nicht ein Tun gegen die Schöpfungsordnung, sondern eine Übertretung des Gesetzes (vgl. Röm 2, 17–24). Die Juden lebten also in Sünde, und Paulus behauptet, daß sie sich in dieser Sündhaftigkeit noch mehr verhärten, wenn sie das von Christus angebotene Heil zurückweisen. Mit dieser Sünde werde ich mich später ausführlicher befassen. Paulus betont ständig, daß sowohl Juden wie Heiden der göttlichen Vergebung bedürfen und nur dann erlöst werden, wenn sie sich zum Glauben bekehren. Doch ist Gott aus anderen Gründen über Juden erzürnt als über Heiden: über Juden, weil sie «der Frohbotschaft nicht gehorchen» und über Heiden, weil «sie Gott nicht kennen» (2 Thess 1, 8). Paulus bleibt immer, sogar in hitzigen Auseinandersetzungen, bei der rabbinischen Unterscheidung zwischen den Juden, die den göttlichen Willen kennen und den Heiden, die Gott nicht kennen und lasterhaft sind. Wir werden sehen, daß diese feste geistliche Solidarität, die Paulus mit seinem Volke verbindet, in keinem Widerspruch zu seinem christlichen Glauben steht, noch seine feindliche Haltung gegenüber der Synagoge beeinträchtigt.

Paulus erblickte in den Juden ein, durch einen Auftrag Gottes von andern gesondertes Volk. Verglichen mit der übrigen Welt, stand es dem Geiste nach an erster Stelle. «Erst dem Juden, dann dem Griechen» (vgl. Röm 1, 16; 2, 10; 2, 11), sagt Paulus nicht einfach, weil es für seine Mission zweckdienlich erschien, sondern es

kommt in diesen Worten seine tiefste Überzeugung zum Ausdruck, daß Israel eine bevorzugte Stellung genießt. Wenn Gott seinen Sohn sandte, um die Heiden zu erlösen, tat er es freiwillig und unaufgefordert, rein aus Erbarmen; wenn er ihn aber zum Volk Israel sandte, so blieb sich Gott dadurch selbst treu, daß er seine eigenen Verheißungen erfüllte (vgl. Röm 15, 8). Doch sagt Paulus niemals, Israel sei das «auserwählte Volk». Zwar vertrat der Apostel die Lehre von der göttlichen Erwählung Israels, die im fünften Buch Moses zum Ausdruck kommt und sich durch das ganze Alte Testament zieht, ja er spielte sogar wörtlich darauf an, als er schrieb, die Juden seien Gott lieb im Hinblick auf die Erwählung (Röm 11, 28); da aber «auserwählt sein» ein Begriff war, der im Mittelpunkt der christlichen Lehre stand, vermied er es, den Ausdruck auf die Erwählung des alten Volkes anzuwenden. Nichtsdestoweniger steht die Erwählung Israels in seinem Denken an erster Stelle.

Werfen wir einen Blick auf den Haupttext, der die Vorrechte Israels zusammenfaßt[4]. Die Stelle befindet sich am Anfang des neunten Kapitels des Römerbriefs. «Sie sind Israeliten, sie haben die Kindschaft und die Herrlichkeit und die Bündnisse (den Bund) und die Gesetzgebung und den Gottesdienst und die Verheißungen; sie haben die Väter und aus ihnen ist der Christus, dem Fleische nach» (Röm 9, 4–5). Um die Ausdrücke zu verstehen, die der heilige Paulus gebraucht, wenn er die göttlichen Gunstbezeigungen aufzählt, müssen wir das Alte Testament zu Rate ziehen, aber schon auf den ersten Blick ersehen wir aus dieser Stelle, daß Paulus in den Juden nicht einfach das Volk des Bundes am Berge Sinai und des mosaischen Gesetzes sah, sondern daß seiner Meinung nach die Auserwählung Israels auf eine frühere Zeit, die der Patriarchen, zurückgeht. Sie heißen Israeliten, weil Jakob, der auf göttlichen Befehl den Namen Israel erhielt, seinen Nachkommen zugleich mit seinem Namen den Segen und die Verheißungen seines Gottes vermacht hat (Gen 32, 28–29). Sie sind also die Kinder Israels. Und jetzt betrachten wir die einzelnen Vorrechte.

[4] Siehe Cerfaux, *La théologie de l'Eglise...*, S. 23–24. Der Autor behandelt alle Vorrechte Israels in demselben Werk auf S. 15–30, ebenso wie im Aufsatz «Le Privilège d'Israel selon st. Paul» in *Recueil Lucien Cerfaux* II, Gembloux 1954, S. 339–364.

Sie sind das Volk, das Jahwe, ihr Gott, *als Söhne angenommen hat.* Das kommt zur Zeit Moses ganz deutlich zum Ausdruck. «Mein erstgeborener Sohn ist Israel (Ex 4, 22; vgl. Dt 14, 1), verkündete Gott dem erwählten Führer. Jahwe sollte ihr Vater und sie seine Kinder sein. Wir müssen aber feststellen, daß diese Kindschaft dem Volk als Ganzes verliehen wurde und sehr verschieden war von der Kindschaft, über die der heilige Paulus und die anderen Verfasser des Neuen Testaments schreiben, wenn es sich um den einzelnen Christen handelt. In der Zeit der Vorbereitung war Israel Sohn Gottes, aber in der Zeit der Erfüllung wird jeder Gläubige, der durch den heiligen Geist wiedergeboren ist, ein Bruder Christi und ein Sohn seines ewigen Vaters. Die einstige Kindschaft sollte die neue vorbereiten und vorverkünden, und dasselbe gilt für alle Vorrechte, die Paulus an dieser Stelle erwähnt. Die neue Ordnung wandelt und erhöht die göttlichen Gunstbezeigungen, die Israel als Volk zugute kamen und überträgt sie auf die Gemeinschaft aller Gläubigen sowie auf jeden Einzelnen.

Dem Volke Israel ist die Gabe *göttlicher Herrlichkeit* zuteil geworden. Damit meint die Bibel die sichtbare, lichterfüllte Offenbarung der göttlichen Anwesenheit. Das erstemal zeigte sich Gott in seiner Herrlichkeit, als er sich auf dem Berge Sinai niederließ und zu Moses redete (Ex 24, 16). Danach, so steht es geschrieben, begleitete dieser sichtbare Lichtschein das Volk auf seiner Pilgerfahrt als ein Zeichen dafür, daß der göttliche Schutz mit ihm sei. Als das Volk später, nach den von Gott erhaltenen Angaben ihrem Herrn und Gott einen Wohnsitz errichteten, wird uns berichtet, daß die Herrlichkeit Gottes das neuerbaute Zelt (Ex 40, 34) und, viele Jahrhunderte nachher, den von König Salomon erbauten Tempel erfüllte (3 Kg 8, 10–11). Gott wünschte inmitten seines Volkes zu leben. Bevor Jerusalem im Jahre 587 v. Chr. zerstört wurde, sah der Prophet Ezechiel in einer Vision, wie Gottes Herrlichkeit den Tempel verließ (Ez 10, 4; 10, 18–19; 11, 22–23), sah aber ebenso voraus, daß dieselbe Herrlichkeit in den neuerbauten Tempel zurückkehren werde (Ez 43, 1–4). Aus dieser Herrlichkeit Gottes, in der seine beschützende Anwesenheit unter seinem Volke aufscheint, entstand die *Schechina* der rabbinischen Theologie, die sowohl die verborgene Allgegenwart des barmherzigen Gottes,

wie auch sein gnadenreiches Wirken in den Herzen derer kennzeichnet, die ihn lieben. Moderne Bibelkommentatoren haben die bedeutende Entwicklung, die der Begriff «Herrlichkeit Gottes» im Alten Testament durchgemacht hat, ausführlich beschrieben. Sie haben auch dargelegt, wie sich im Neuen Testament diese geheimnisvolle Gegenwart Gottes auf zweierlei Art weiter erstreckt und gewandelt hat; daß sie nämlich einerseits in der Herrlichkeit Jesu wiedererscheint, wie das Evangelium sie verkündet (Jo 1, 14) und sich einige Male den Menschen sichtbar zeigt (Lk 9, 29), und daß sie andrerseits, einer Lehre gemäß, die dem heiligen Paulus sehr am Herzen lag, in der Herrlichkeit des einzelnen Christen andauert, durch die er an der Verherrlichung Jesu, des zur rechten Hand Gottes Emporgehobenen, Anteil hat. Hier sehen wir wieder, wie ein altes Vorrecht, das dem gesamten Volk gegeben worden war, sich in ein Vorzugsrecht der Kirche und ihrer einzelnen Glieder umwandelt.

Die Juden haben teil an den *Bündnissen*. Es ist nicht sicher, ob Paulus das Wort ursprünglich in der Einzahl oder der Mehrzahl geschrieben hat. In einem gewissen Zusammenhang kennt die Heilige Schrift nur zwei Testamente oder Abmachungen, und zwar das Alte und das Neue (Hebr 9, 15; Gal 4, 24–26), und so könnte man annehmen, daß das Wort, das sich ja nur auf Israel bezieht, an dieser Stelle in der Einzahl angewendet wird. Andrerseits, da Paulus hier nicht von dem neuen, durch Christus gestifteten Bund spricht, sondern bloß die Vorrechte aufzählt, die Israel im Laufe seiner heiligen Geschichte gewährt wurden, so wie er es auch in Eph 2, 12 tut, ist es eher anzunehmen, daß der Apostel die verschiedenen Bündnisse meint, die Gott mit den Patriarchen, also mit Abraham (Gn 15, 18; 17, 2), mit Jakob (Gn 32, 29) und schließlich mit Moses (Ex 24, 8) geschlossen hat. Jedes dieser neuen, in der Schrift verzeichneten Bündnisse bestätigt und erneuert das Vorhergehende, und wir werden sehen, daß diese Bemerkung sogar auf den letzen Bund anwendbar ist, den Gott durch Jesus Christus mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat. Der ewige Bund erfüllt und bestätigt die alten Bündnisse, die ihn vorbereitet haben.

Die Juden haben die *Gesetzgebung*. Dieses Wort kommt sonst nie im Neuen Testament vor, aber in diesem Fall wollte Paulus offen-

sichtlich das gewöhnliche Wort Gesetz vermeiden, weil er es in seinen Briefen in einem Zusammenhang verwendet hatte, aus dem deutlich der abfällige Beiklang herauszuhören war. Was das Gesetz für Paulus bedeutete, müssen wir später genauer untersuchen, aber an der Stelle, die wir jetzt besprechen, denkt er zweifellos an die Anordnungen Gottes in einem positiven Sinn, weil sie ja ein Vorrecht Israels darstellen. Es gibt Autoren, die meinen, daß Paulus hier über das göttliche Gesetz spricht, das Israel auf dem Berge Sinai gewährt wurde, zum Unterschied zu dem «Gesetz», womit der Apostel eher das ganze religiöse System meint, das die Pharisäer auf der göttlichen Gesetzgebung aufgebaut haben. Diese Unterscheidung würde dann dem Gegensatz zwischen «göttlichem Gebot» und «Menschensatzungen» gleichkommen, auf den der Herr zu wiederholten Malen tadelnd verwiesen hat[5]. Aber die Annahme, daß Paulus an eine solche Unterscheidung gedacht hat, ist kaum berechtigt. Das Gesetz, das er in seinen Briefen so oft mißbilligend erwähnt, ist in seinen Augen dennoch «heilig, gerecht und gut» (Röm 7, 12). Wenn wir vorderhand das Gesetz nicht mit der Rechtfertigung des Menschen vor Gott in Verbindung bringen, so können wir sagen, daß Paulus es als Erziehung, Lebensweisheit und Unterweisung in göttlichen und menschlichen Dingen ansah, wie er es auch in dem oben zitierten Satz beschreibt, aus dem ein selbstsicherer Jude spricht. Die Juden sind das Volk, das «durch das Gesetz belehrt wurde»; sie sind für sich selbst und für die übrige Menschheit der göttlichen Weisheit teilhaftig geworden.

Jedoch die Aufzählung der Vorrechte geht weiter. Während die Völker der Welt selbsterzeugte Götzen anbeteten, war Israel allein zur Anbetung des Wahren berufen (Ex 3, 12). Gott forderte, das Volk solle in einem mit dem Zelt und späterhin mit dem Tempel in Jerusalem verbundenen liturgischen *Gottesdienst* das am Berge Sinai geschlossene Bündnis und die von da ab offenbarte Herrlichkeit anerkennen. Als König Salomon die neue Wohnstätte Gottes in Jerusalem, in welche die göttliche Herrlichkeit eben eingezogen war, einweihte, sprach er das folgende Gebet: «Achte auf das Rufen deines Knechtes und deines Volkes Israel, das sie hier emporschikken; höre sie in deiner Wohnung im Himmel, höre und verzeihe»

[5] Vgl. S. 44–45.

(3 Kg 8, 30). Israel wußte, daß Gott im Himmel wohnte, aber zugleich glaubte es, berufen zu sein, den im Tempel weilenden Gott mit Liturgie und Opfern anzubeten. Wenn Paulus von «Gottesdienst» spricht, haben wir keinen Grund, die Tieropfer auszuschließen und nur an geistliche Opfer zu denken. Obwohl er behauptete, daß echter Gottesdienst vor allem geistlich und innerlich sein sollte (vgl. Phil 2, 17; 4, 18), finden wir doch keine Hinweise in seinen Briefen, denenzufolge wir annehmen dürfen, daß er der durch das Gesetz vorgeschriebenen Tieropfer ebenso überdrüssig war, wie einige der Propheten und der Märtyrer Stephanus es waren. Es mag sein, daß Paulus von Jerusalem schon zu weit entfernt war, um sich über die Tempelopfer Sorgen zu machen. Wir können aber ganz sicher sein, daß der Apostel im echten Gottesdienst, also in der neuen, durch Christus gegründeten Ordnung, ein Teilnehmen am vollkommenen Opfer, der Danksagung und Anbetung sah, die Jesus seinem ewigen Vater darbringt.

Wir sind aber noch nicht zu Ende mit den Gunstbezeugungen, die dem jüdischen Volk gewährt wurden. Sie haben die *Verheißungen* erhalten, und mit diesem Ausdruck faßt Paulus sämtliche göttliche Versprechen zusammen, die das kommende messianische Zeitalter ankünden (vgl. Röm 15, 8). Es gab zwei Gruppen dieser Verheißungen. Zuerst waren da die ersten Verheißungen, die Abraham bezüglich seiner Nachkommenschaft gegeben (Gn 13, 14–17; vgl. 15, 18; 17, 3–8; 22, 17–18), die Isaak (Gn 26, 3) und Jakob (Gn 28, 13–14) gegenüber wiederholt wurden, auf denen viele der späteren Verheißungen aufgebaut waren und auf die sie ausdrücklich oder stillschweigend hinwiesen. Zu dieser Gruppe gehören in erster Linie die Weissagungen bezüglich des gelobten Landes, der Stätte des Friedens, des Landes, wo Milch und Honig fließt (Dt 1, 21; 6, 3; 19, 8; 31, 20–23). Verhältnismäßig unabhängig von dieser Gruppe war eine zweite Reihe von Verheißungen, die sich auf die Person des Messias bezogen und auf dem ersten göttlichen Versprechen beruhten, das David erhalten hatte, daß nämlich von seinem Thron ein Erbe hervorgehen solle, der über ein ewiges Königreich herrschen werde (2 Kg 7, 12–16; vgl. 4 Kg 8, 19; 1 Chr 17, 26–27; 2 Chr 1, 9; 7, 18; 21, 7; Ps 131, 11–12). Diese zwei Hauptverheißungen, die eine, die sich auf das gelobte Land des Friedens und die

andere, die sich auf einen König der Gerechtigkeit auf dem Throne Davids beziehen, kehren in den Prophetenbüchern der Bibel immer wieder, und wenn Paulus über biblische Verheißungen spricht, so meint er all diese. Er beschränkt seine Hinweise nicht auf die den Patriarchen gemachten Verheißungen, denn diese hatte er ja im Zusammenhang mit den Bündnissen bereits erwähnt und außerdem wußte man, daß Israel im Laufe seiner ganzen Geschichte, auch noch nach Moses, immer wieder Verheißungen empfangen hatte. Wenn Paulus auch bis zu einem gewissen Grade die Verheißungen vom Gesetz trennt, so leugnet er nie, daß Israel auch nach der Offenbarung des Gesetzes Verheißungen erhalten hat. Wenngleich er auch für Heidenchristen schrieb und mehr als andere Verfasser des Neuen Testamemts betonte, daß Christus für alle Menschen gekommen war, so verwischte er nie den davidischen Ursprung des Königtums Christi: «Ausgewählt für das Evangelium Gottes, das er durch seine Propheten in heiligen Schriften verheißen hat, (das handelt) von seinem Sohn, der dem Fleische nach, aus Davids Samen hervorgegangen ist» (Röm 1, 1–3).

Nun müssen wir die Frage stellen, die den Leser bereits die ganze Zeit beschäftigt haben mag: welchem Israel schreibt Paulus diese Vorrechte zu? Geht es um das Volk Abrahams, Isaaks und Jakobs, also um das urzeitliche Israel, das vor Moses und seinem Gesetz bestand? Manche Autoren meinen es[6]. Sie glauben, daß Paulus hier unter Hintansetzung des mosaischen Bundes die Zeit der Patriarchen betont und seiner Neigung treu bleibt, in Jesus Christus die Erfüllung des Zeitalters der Erwartung zu sehen, das mit den Abraham gegebenen Verheißungen beginnt und in das sich die Gesetzeszeit einschiebt wie etwas, das nicht dazugehört. Aber wie immer sich Paulus auch zum Gesetz gestellt haben mag (was wir später untersuchen werden), so deutet unsere Stelle doch in keiner Weise darauf hin, daß dem Apostel das Israel der Patriarchen wichtiger schien, als das Israel des Gesetzes. Beziehen sich der Name Israel, die Bündnisse und die Verheißungen in erster Linie auf die Urzeit, so beziehen sich die Herrlichkeit, die Gesetzgebung und der Gottesdienst in besonderem Maße auf die mit Moses anhebende Zeitfolge. Nein, das Israel, das diese Vorrechte besitzt, ist das Volk, das sich

[6] Siehe Munck, *Christus und Israel*, S. 28.

in der Geschichte von Abraham bis Jesus Christus entwickelt. Paulus selbst erklärt, «sie haben die Väter und aus ihnen ist der Christus, dem Fleische nach» (Röm 9, 5). Er bezeichnet vor allem die Patriarchen, aber nicht ausschließlich, mit dem Ausdruck «die Väter», denn auch Moses und das Wüstenvolk (1 Kor 10, 1) ebenso wie David verdienen, Patriarchen genannt zu werden (Apg 2, 29). Paulus spricht also hier vom Israel der Vergangenheit und dem seiner Zeitgenossen, also dem Israel, dem Christus selbst angehörte.

Aber bestehen diese Vorrechte auch nach dem Kommen des verheißenen Messias noch weiter? Haben sie ihre Bedeutung in den Tagen der Erfüllung beibehalten? Der heilige Paulus gibt hier keine direkte Antwort auf diese Frage, aber eines ist sicher: die Vorrechte Israels waren so beschaffen, daß, nach der paulinischen Theologie, jeder einzelne Christgläubige sie in neuer und erhöhter Weise besitzt. Diejenigen, die glauben, sind gerechtfertigt und als *Kinder* Gottes angenommen (Röm 8, 14), sie leben in der Hoffnung auf die Offenbarung der *Herrlichkeit* Gottes (Röm 5, 2), sie haben einen neuen und ewigen *Bund* (2 Kor 3, 6), sie haben die Gabe der Liebe empfangen, die das *Gesetz* erfüllt (Röm 13, 10), sie sind Tempel des Heiligen Geistes und *verherrlichen* Gott in ihrem Leibe (1 Kor 6, 19–20), sie besitzen in Christus alle *Verheißungen*, die gemacht worden sind (2 Kor 1, 20). Die Tage der Erfüllung sind eingetroffen und haben so das, was den Vorzugsrechten Israels ihren Sinn gab, nämlich die Hoffnung auf künftige Zeitalter weggenommen. Die messianische Zeit ist mit der Auferstehung Christi gekommen, und deshalb müssen wir den Schluß ziehen, daß die alten Vorrechte Israels ihre Daseinsberechtigung verloren haben. Im Einklang mit dem steten Bestreben der Offenbarung, die Religion geistiger und weltumfassender zu gestalten, werden die Vorrechte des jüdischen Volkes umgewandelt und leben in denen fort, die an Christus glauben. Sie finden ihre Fortsetzung in der Kirche.

Die Kirche Christis ist das neue, das wahre Israel. Ich will aber hier nicht weiter auf diese Lehre eingehen, um so mehr, als Paulus die Ausdrücke in dieser Form nie auf die Kirche anwendet. Wann immer er von Israel oder Israeliten spricht, meint er damit Juden, das heißt Menschen jüdischer Abkunft. Die Unterscheidung zwischen Israel dem Geiste nach und Israel dem Fleische nach, zu

der wir später kommen werden, stellt nicht einen Gegensatz zwischen der Kirche und dem alten Volke der Verheißungen auf, sondern bedeutet eine Spaltung innerhalb des jüdischen Volkes selbst.

Wenn wir jetzt zu den Vorrechten zurückkehren, die in der Stelle des Römerbriefes (9, 4–5), die wir untersucht haben, aufgezählt sind, so müssen wir feststellen, daß sie dem jüdischen Volk teilweise auch nach der Erfüllung Christi erhalten geblieben sind, denn wir geben zwar zu, daß in der neuen Ordnung die Kirche allein das Gottesvolk ist, aber deswegen bleiben die Juden doch, ob gläubig oder ungläubig, das Volk, dem einst die Verheißungen und die Bündnisse gegolten haben und dem Jesus Christus, seiner menschlichen Herkunft nach, angehört. Jesus ist jüdisch und das Blut, das die Welt erlöst hat und Tag für Tag in der Eucharistie gefeiert wird, ist jüdisches Blut. Das ist richtig; aber hat es, theologisch gesehen, etwas zu bedeuten?

Heutzutage gibt es viele Autoren, die beweisen wollen, daß die Kirche an dem zunehmenden Antisemitismus mitschuldig war und ihr deshalb vorwerfen, daß sie die jüdische Abstammung Jesu verschwiegen und nur die jüdische Herkunft des Kaiphas und der Feinde Christi gepredigt hätte, wobei sie Jesus, seine Mutter und seine Freunde von ihrem Volk und seiner Kultur losgelöst hätten. Man kann so ein tendenziöses Verschweigen wirklich in einer Anzahl von Predigten, Katechismen und kirchlichen Schriften vieler Jahrhunderte finden, und ebenso richtig ist es auch, daß Jesus in den Augen vieler Christen so allgemein menschlich erscheint und einfach «der Menschensohn» ist, daß er keinem einzelnen Volk anzugehören scheint. Die Kirche selbst hat aber bei der Verkündigung, daß der Herr für alle gekommen ist, es nie versäumt, in ihm zugleich den Juden, der er ist, anzuerkennen und dem jüdischen Volk das Vorrecht zuzusprechen, daß einer seiner Söhne die Menschheit erlöst hat. Am ersten Januar feiert die Weltkirche die Beschneidung Jesu. Ebenso wie der Herr auch im Himmel die Wunden der Kreuzigung an seinem verklärten Leib tragen wird, so wird er auf ewig dem alten Volke Israel angehören.

Damit ist unsere Frage aber nicht beantwortet. Hat die Tatsache, daß Jesus ein Jude ist und daß Gott sich dem jüdischen Volk ge-

offenbart hat, in der Gnadenordnung eine Bedeutung? Offensichtlich kann die den Juden gewährte Auszeichnung nicht auf biologischer oder rassischer Basis beruhen, weil die Heilige Schrift diese Begriffe einfach nicht kennt. Ebensowenig wie die Jungfrau Maria deshalb eine hervorragende Stellung in der Kirche einnimmt, weil sie Jesus physisch zur Welt gebracht hat (sie wurde seine heilige Mutter, weil sie glaubte und sich bereit erklärte, die Mutterschaft auf sich zu nehmen!), können die Juden ein Vorrecht in Anspruch nehmen, weil in ihren Adern dasselbe Blut fließt, wie in denen der Patriarchen und in Jesus. Der Vorteil, den ein Jude ererben kann, muß sich aus einer geistlichen Gemeinschaft ergeben, aus seinem Anteil an den göttlichen Verheißungen, die Gott freiwillig einem geschichtlichen Volke gespendet hat, das sie in keiner Weise verdient.

Dies lehrt tatsächlich der heilige Paulus. Gott hat seine Verheißungen an Israel gebunden und solange sie Gültigkeit haben, werden die Juden an ihnen teilnehmen. Paulus ist der Meinung, daß keine Treulosigkeit von seiten der Menschen die göttliche Auserwählung Israels ungültig oder zunichte machen kann. Ob die Juden gläubig sind oder nicht, sie werden immer einen besonderen Platz im göttlichen Plan einnehmen und werden die Erstgeborenen bleiben. Das lehrt Paulus sogar unabhängig von den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes. Gleich zu Beginn dieses Briefes, nachdem er erklärt hat, daß auch die Juden gesündigt haben und des göttlichen Erbarmens bedürfen, fährt der Apostel fort: «Was hat nun der Jude voraus? ... Viel in jeder Hinsicht. Vor allem nämlich, daß ihnen die Aussprüche Gottes anvertraut wurden. Denn was ist es, wenn einige untreu gewesen sind? Macht etwa deren Untreue die Treue Gottes zunichte? Keineswegs! Vielmehr soll Gott sich als wahrhaft erweisen» (Röm 3, 1–4). Israel soll demnach auf immer die erste Liebe Gottes bleiben, sogar dann, wenn die Wolke des Unglaubens über ihm hängt. Gewiß verliert das jüdische Volk mit dem Kommen Jesu Christi seine einzigartige Auserwählung, doch wenn es sich der Gemeinschaft der Gläubigen, dem heiligen Gottesvolk anschließt, wird es durch diesen Verlust nicht ärmer, sondern reicher werden. Und doch hebt die grenzenlose Liebe, mit der Gott in Christus das ganze Menschengeschlecht umfängt, die erste Liebe nicht auf, die er dem Volke Israel geschenkt hat.

Das ist eine ungewöhnliche Lehre, die kein anderer Verfasser des Neuen Testaments so klar herausbringt, und sie ist um so auffallender, weil niemand das Weltheil und die Gleichberechtigung von Juden und Heiden in der Kirche Christi derart unterstreicht, wie Paulus es tut. Er lehrt ja immer, daß die Juden, trotz Israels Vorzugsstellung, bezüglich ihres ewigen Heils nicht besser gestellt sind als die Heiden (Röm 3, 9), weil jeder Mensch, ob Jude oder Grieche, die Gnade des Glaubens braucht, um erlöst zu werden, zeigt aber trotzdem, daß er einen Unterschied in den Rollen sieht, die einerseits den Juden und andrerseits den Heiden innerhalb der Kirche Christi zugedacht sind, daß ihnen also auf verschiedene Vorbedingungen hin Erbarmen geschenkt wird. Gott sendet die Gnade Christi zu den Juden, um darzutun, daß er treu zu seinen Verheißungen steht und sendet sie zu den Heiden, um sein reines und freiwilliges Erbarmen zu offenbaren (vgl. Röm 15, 8).

Wenn wir untersuchen, wie Paulus die Ausdehnung der Gnade auf die Heiden versteht, so sehen wir zu unserem Erstaunen, daß sogar er sich an Jesaia und seine Vision vom Weltheil hält, nach der die Heiden zu ihrem Heil in ein geheiligtes Israel einverleibt werden sollen. Das lehrt Paulus auch unabhängig vom Römerbrief 9–11. Ich will, wie ich schon gesagt habe, diese Kapitel in einem späteren Abschnitt besprechen; hier will ich einfach hervorheben, daß das, was der Apostel in seinen Briefen lehrt, vollkommen mit dem übereinstimmt, was wir in diesen drei Kapiteln vorfinden werden.

Im Brief an die Epheser legt der Apostel seine diesbezügliche Lehre genauer dar und schreibt der Gemeinde in Ephesus: «So bedenkt denn, daß einst ihr, die Heiden... zu jener Zeit ohne einen verheißenen Christus wart, ausgeschlossen von der Bürgerschaft Israels und fernstehend den Bündnissen, ohne Hoffnung (auf den Messias) und ohne Gott in der Welt. Jetzt aber, in Christus, seid ihr, die einst Fernen, Nahe geworden im Blute Christi. Denn er ist unser Friede, er, der die beiden (Völker) zu einem machte und die trennende Scheidewand niederriß... So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisaßen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (des gläubigen Israel), das aufgebaut ist auf dem Fundament der Apostel und Propheten; Christus Jesus ist der Eckstein» (vgl. Eph 2, 11–20).

Diese Stelle ist völlig klar. Der Apostel sah, daß die Menschheit in zwei Teile zerfiel, nämlich einerseits Israel, das im Hinblick auf die messianische Erlösung auserwählte Volk und andrerseits die Heiden, die diese Heiligkeit nicht kannten und jeder Hoffnung entbehrten. Die Menschen, die außerhalb der Verheißung standen, konnten nur dann ihr Heil finden, wenn sie in die Bundesgemeinschaft aufgenommen wurden, und dies tat Gott durch Jesus Christus. Durch sein Leben und Sterben erfüllte Christus das Gesetz, hob es auf und beseitigte dadurch die Schranke, die «Scheidewand», die zwischen den beiden Teilen stand; mit diesem Wort spielt er übrigens auf die Wand im Tempel in Jerusalem an, die die Heiden von dem für die Juden reservierten Bereich trennte. Am Kreuz vereinte Jesus die beiden Völker und schuf eine neue, in ihm begründete Gemeinschaft. Dies Umwandlung in Christus ist die Botschaft, die den Juden, die «nahe sind», wie den Heiden, die «fern sind», verkündet werden soll. Aber das neue Volk, das sich in Christus geformt hat, geht in direkter Linie aus Israel, dem Volk der Verheißungen hervor, so daß die Gläubigen Israels den Mittelpunkt bilden, um den sich die gläubigen Heiden scharen. Die Vision des Jesaia ist eingetroffen, die Heiden finden das Heil, indem sie sich einem gläubigen Israel angliedern, das durch das Blut Christi gewandelt worden ist. Die heidnischen Gemeinden der christlichen Kirche fußen auf dem Fundament der ursprünglichen Gemeinde Jerusalems, diesen Auserwählten Israels mit dem Ersterwählten, Jesus Christus selbst.

Diese Einbeziehung der Heiden in die Gemeinschaft der Verheißung war die unerhörte Neuigkeit, die Paulus der Welt verkünden wollte, das große Geheimnis, das in früheren Zeiten verborgen, und sich erst deutlich offenbarte, als es Tatsache wurde, nämlich das Geheimnis, «daß die Heiden Miterben und Mitglieder und Mitteilhaber der Verheißung sind in Christus Jesus durch das Evangelium» (Eph 3, 6; vgl. auch Kol 1, 26). Das Heil, das Israel verheißen war, erstreckt sich nunmehr auf die ganze Menschheit: so lautet die Frohbotschaft vom unergründlichen Reichtum Christi (Eph 3, 8), die Paulus jubelnd und Gott preisend in die Welt hinausruft.

Wir werden später Gelegenheit haben, zu sehen, daß Paulus in der Kirche Christi die aus Juden und Heiden zusammengesetzte

heilige Gemeinschaft sah und daß weiters in seinen Augen die beiden Zweige der Menschheit in Christus völlig eins und gleichberechtigt sind, obwohl der eine der Natur nach dem Stamme angehörte, während der andere ihm aufgepfropft worden ist. Um vor aller Welt zu zeigen, wie einig und verbunden die von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden mit der jüdischen christlichen Kirche in Jerusalem waren, scheute der Apostel kein Opfer und war sogar bereit, sein Leben aufs Spiel zu setzen, als er das letztemal, trotz der Warnungen seiner sämtlichen Freunde, nach Jerusalem kam. Die allgemeine Sammlung für die Kirche in Jerusalem, für die Paulus in der ganzen Diaspora predigte und warb, war seiner Ansicht nach das sichtbare Band, das die heidenchristlichen Kirchen sowohl untereinander, wie alle mit den Aposteln der Kirche von Jerusalem vereinte; sie versinnbildlichte die Abhängigkeit der Heidenchristen vom treuen Israel und die Autorität, die die Kirche von Jerusalem ihnen gegenüber hatte. Die heidenchristlichen Gemeinden waren aus denen der Judenchristen hervorgegangen und daher «sind sie auch ihre Schuldner» (Röm 15, 27). Deshalb schrieb Paulus, als er sich für die Sammlung zugunsten der Mutterkirche verwendete: «Wenn nämlich die Heiden an ihren (Israels) geistigen Gütern Anteil erhielten, sind sie verpflichtet, ihnen auch mit den irdischen Dingen Dienste zu leisten» (Röm 15, 27–28; vgl. 2 Kor 8, 13–14). Wir sehen also, daß der Apostel den Juden und den Heiden in der Kirche, trotz ihrer vollkommenen Gleichberechtigung noch immer verschiedene Funktionen zuwies. Ihm blieb die Kirche von Jerusalem der Kern der Weltkirche Christi.

Wir schließen daraus, daß der Heidenapostel, ganz abgesehen vom Römerbrief 9–11, eine Theologie Israels aufstellte, die sich von der der Zwölf in Jerusalem nicht sehr unterschied. Paulus sah in der gesamten Geschichte Israels das Wirken der göttlichen Gnade und im Kommen Christi den Gipfelpunkt der dem Volke verliehenen Vorrechte. Er verkündete, daß der Sieg Christi das Israel, das an ihn glaubte, so gewandelt habe, daß das Erbteil der Patriarchen von nun an die ganze Menschheit umfassen könne. Wenn sich Paulus auch leidenschaftlich für die Weltsendung der Kirche einsetzte, sah er doch keinen Grund, warum er die Rolle Israels in der Heilsgeschichte geringschätzen sollte.

ZWEITES KAPITEL

DIE AUFHEBUNG DES GESETZES

Einer der schwierigsten theologischen Begriffe in den Briefen des heiligen Paulus ist der des Gesetzes. Er ist dunkel und rätselhaft, weil er verschiedene Stellungnahmen zu beinhalten scheint, die in einem solchen Gegensatz zueinander stehen, daß allem Anschein nach jeder Versuch scheitert, sie in Einklang zu bringen. Auf der einen Seite hören wir, daß das Gesetz gut ist. Diesen Standpunkt, daß Paulus gegenüber dem Volke Israel, seiner Religion und seiner Vergangenheit eine positive und traditionsmäßige Haltung zeigte, haben wir im vorigen Kapitel erörtert. Da hieß es, daß das Gesetz ein göttliches Vorrecht des auserwählten Volkes war, aber trotzdem Paulus in vielen anderen Briefstellen die Heiligkeit des Gesetzes vertritt, so gibt es doch eine ganz ansehnliche Reihe von Stellen, aus denen hervorzugehen scheint, daß er den Wert des Gesetzes leugnet. Wenn man diese wörtlich nimmt, so wurde das Gesetz dem Volke gegeben, um es unfrei zu machen, um Sünde und Tod in die Welt zu setzen und um jeden, der sich bemüht, es zu befolgen, mit einem Fluch zu beladen. Wie können diese beiden entgegengesetzten Bewertungen wahr sein?

Wir berühren hier eine Frage, die in der bewegten Geschichte der christlichen Theologie eine wichtige Rolle gespielt und viele und mannigfache Antworten ausgelöst hat, von denen einige innerhalb und andere außerhalb der christlichen Orthodoxie stehen. Man hat oft übersehen, daß Paulus in seinen Briefen an die Römer und an die Galater die Judaisten angriff, also Männer, die zwar an Christus glaubten, aber dennoch das Gesetz oder Teile des Gesetzes als Mittel zum Heil beibehalten wollten und daß er deshalb eine so ungeheure Betonung auf die negative Funktion des Gesetzes und seine Verdrängung durch den christlichen Glauben legte. Diese falsch verstandene Betonung hat sowohl in der Frühkirche, wie auch in der Neuzeit gewisse heterodoxe theologische Schulen dazu verleitet, beharrlich zu behaupten, daß Jahwe, der Gott des Alten Testaments, nicht der göttliche Vater Jesu Christi war, der sich im

Neuen Testament offenbart. Viele gnostische Autoren waren dieser Meinung, und Marcion, der einflußreiche Häretiker des zweiten Jahrhunderts, lehrte sie in erster Linie. Dieser trennte das Alte Testament völlig vom Neuen ab, sah die Juden als das ärgste aller Völker an und nahm von der Heiligen Schrift nur das an, was sich als nicht-jüdisch ausweisen konnte. So ließ er das Alte Testament überhaupt nicht gelten und vom Neuen behielt er nur das Lukasevangelium und die Paulusbriefe bei. Durch ihn drang die Ablehnung des Alten Testaments in den Manichäismus ein, und da diese Bewegung außerordentlich weite Kreise um sich zog, verbreitete sich diese Ansicht unter einem großen Teil der Bevölkerung Asiens, Afrikas und Europas. Nach Mani, dem Begründer der Bewegung, waren das Gesetz und die Prophetenbücher Aussprüche des Teufels, und im manichäischen «Evangelium» erklärt Jesus feierlich: «Ich stamme weder aus dem Hause Jakob, noch aus dem Volke Israel»[7]. Dieser Manichäismus, der die Kirche Christi viele Jahrhunderte lang wie ein düsterer Schatten begleitet hat und nicht ohne Einfluß auf das Volk geblieben ist, ist für viele, unter den Christen des Mittelalters verbreiteten böswilligen Ansichten über die Juden verantwortlich gewesen.

Die Kirche hat seit jeher jede Form des Marcionismus verworfen und hat stets das Alte Testament als den göttlichen Bund verteidigt, der sich in Jesus Christus erfüllt hat. Dennoch hat das marcionistische Vorurteil seine Spuren in der Geschichte christlichen Denkens hinterlassen, und sogar der große Gelehrte unserer Zeit, Harnack, hat versucht, den Standpunkt Marcions zu verteidigen[8]. Er ist der Meinung, daß Marcion mit seinen Bemühungen, das Alte Testament abzuschaffen, seiner Zeit voraus war und findet, daß die heutige Kirche von Marcion lernen und jetzt das Alte Testament ablehnen sollte. Kein Wunder, daß solche Ideen bei gewissen theologischen Autoren der Nazizeit Anklang fanden. Ich will diese Autoren nicht anführen, es sei nur gesagt, daß ihre Werke noch immer in den Bibliotheken zu haben sind.

Unsere Frage bleibt weiterhin bestehen; wir müssen versuchen,

[7] Angeführt von Lovsky, *Antisémitisme et...*, S. 84.

[8] Siehe Artikel «Marcion» in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6. Band, 1934, col. 875–876.

herauszufinden, was der heilige Paulus im Sinne hatte, als er das Gesetz auf zweierlei Arten einschätzte, die sich anscheinend widersprechen. Als Katholiken befinden wir uns hier in einer ganz anderen Lage als die liberalen Gelehrten, die es sich ja erlauben können, zu behaupten, der heilige Paulus habe zu verschiedenen Zeiten seines Lebens seine Meinung geändert oder er habe einfach, um Recht zu behalten, nach der einen oder der anderen Seite hin übertrieben. Wir jedoch glauben, daß die Paulusbriefe ein Teil des Gotteswortes sind und sind deshalb verpflichtet, sie als wahr und echt anzuerkennen. Es ist zwar richtig, daß diese Briefe in besonderen geschichtlichen Umständen entstanden sind, daß Paulus sie manchmal schrieb, um einen Streit in einer Gemeinde zu schlichten und sie manchmal auch als Waffe gegen eine um sich greifende falsche Lehre gemeint waren, so daß wir sicher berechtigt sind, uns die polemischen Absichten des Apostels zunutze zu machen, um seinen wirklichen Gedankengang aus dem geschriebenen Wort herauszuschälen, aber der Katholik wird vor allem versuchen, eine Synthese zu schaffen, das heißt zu entdecken, wie die sich scheinbar widersprechenden Richtungen in den paulinischen Schriften von einer höheren und umfassenden Sicht her ausgeglichen und vereinigt werden können. Es wäre zu anspruchsvoll, zu behaupten, dies sei der Zweck dieses Kapitels. Dazu ist das Problem zu gewaltig. Es hat eine lange Entwicklungsgeschichte, es umfaßt eine ausgedehnte Literatur und hat sich in die verschiedensten Zweige der Theologie ausgebreitet. Wir beschäftigen uns mit der Frage nur insofern, als sie uns dazu verhelfen soll, das Verhältnis der Juden zum Königtum Jesu zu verstehen. Ich möchte erklären, welches nach meiner Meinung die wesentlichen Züge der paulinischen Theologie des Gesetzes sind, die zu so einer komplizierten Ausdrucksweise geführt haben, doch werde ich dabei weder alle entsprechenden Stellen anführen, noch alle Fragen erörtern, die sich in diesem Zusammenhang ergeben.

Das Gesetz in der Geschichte Israels

Israel hatte das Vorrecht, ein von Gott gegebenes Gesetz zu besitzen, und wir haben uns bereits mit einer Stelle befaßt, die dies

deutlich zum Ausdruck bringt[9]. Wenn Paulus von der glorreichen Vergangenheit des auserwählten Volkes sprach, beschränkte er sich nicht etwa auf die Urzeit der Patriarchen, sondern hatte die ganze Geschichte Israels, einschließlich des mosaischen Bundes und des Gesetzes vor Augen. Das kann man an Hand einer Gruppe von Stellen nachweisen, in denen der Apostel ausdrücklich erklärt, daß Gott mit dem Verleihen des Gesetzes seine Heilsabsicht kundgetan hat. Paulus lehrt, daß das Gesetz den göttlichen Willen offenbart und alle Juden zu vollkommenem Gehorsam verpflichtet. Unter diesem «Gesetz» versteht Paulus gewöhnlich, wenn auch nicht immer, die gesamte, von Moses stammende Gesetzgebung des Volkes, mit ihren Sitten-, Sozial- und Ritualgesetzen (vgl. Röm 5, 14; 10, 15; 10, 19; 1 Kor 9, 9; 2 Kor 3, 15). Paulus unterschied nirgends zwischen Sitten- und Ritualgesetzen, denn unter dem Gesetz verstand er den einheitlichen Ausdruck des göttlichen Willens, ein ungeteiltes Gebot, und als solches war es «heilig, gerecht und gut» (Röm 7, 12). Außderem war das Gesetz «geistig» (Röm 7, 14) und sollte die Menschen zur Heiligkeit und zum Heil erziehen. Allein die verderbliche Neigung des Menschen wehrte sich gegen das göttliche Gebot. «Das Trachten des Fleisches ist ja feindlich gegen Gott; es ordnet sich nämlich dem Gesetze Gottes nicht unter und kann es ja auch nicht. Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen» (Röm 8, 7–8)[10]. Doch war der Mensch, nach der paulinischen Theologie zu schließen, auch vor dem Kommen Christi nicht etwa ganz und gar schlecht. Der Apostel lehrt, daß der Mensch in sich entzweit war, daß nur der *äußere* Mensch, der Teil des Menschen, der vom Egoismus beherrscht wurde, gegen das göttliche Gebot ankämpfte, daß aber der *innere* Mensch, dessen Sinn sich zu Gott hingezogen fühlte und sich der Güte Gottes zukehrte, große Freude am Gesetze Gottes fand (vgl. 7, 22). So verkündet Paulus, im Einklang mit allen anderen Verfassern der Bibel, daß das Gesetz Gottes «zum Leben dienen soll» (Röm 7, 10). Jahwe hatte ja zum Volke Israel gesprochen: «Beobachtet also meine Satzungen und

[9] Röm 9, 4. Siehe S. 253–254.

[10] Wir haben bereits gehört, daß in der Bibel Ausdrücke wie «fleischlich» und «das Fleisch» sich nicht auf ungeodnete und sinnliche Leidenschaften beziehen. Fleischliche Menschen sind solche, die ihrer Selbstsucht nachgeben und sich von den Geboten Gottes zu befreien suchen.

meine Rechte; wer nach ihnen handelt, wird durch sie leben» (Lv 18, 5).

Alle Lehrer des einstigen Israel hatten erklärt, daß es nicht genügte, wenn man das Gesetz besaß und es studierte, und darin stimmte Paulus mit den damaligen Rabbinern überein. Gott wollte, daß das Gesetz befolgt werde. In einer Stelle, die nicht oft angeführt wird, schreibt der Apostel sogar, daß «die Erfüller der Gesetze Rechfertigung finden werden» (Röm 2, 13). Das Wort «Rechtfertigung» hat allerdings in diesem Satz nicht denselben technischen Sinn, den es im Hauptteil des Römerbriefes bekommt, wo es bedeutet, daß der Sünder durch den Glauben sofort gerechtfertigt wird, aber es ist dennoch bezeichnend. Es bezieht sich nämlich auf eine Lehre, die ein wesentlicher Bestandteil der paulinischen Theologie ist, die auf Juden wie auch Heiden und analog auch auf Christen anzuwenden ist, derzufolge der Mensch nach dem gerichtet werden wird, was er in diesem Leben getan hat: «Der Tag... der Offenbarung des Rechtsspruches Gottes, der vergelten wird einem jeden nach seinen Werken. Denen die in Beharrlichkeit des guten Werkes nach Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben; den Widerspenstigen aber und denen, die sich nicht der Wahrheit beugen, jedoch der Frevelhaftigkeit sich hingeben, Zorn und Grimm» (Röm 2. 6–8). Diese Stelle bezieht sich auf die Menschen, die vor dem Kommen Christi lebten und sagt nichts aus über die göttliche Hilfe, die dem geduldigen, nach dem Guten strebenden Menschen verliehen wird, aber trotz der ungeheuren Wandlung, die das Kommen Christi verursachte und trotz des freien Geschenkes der Gnade glaubte Paulus, daß für Christen derselbe Maßstab beim Jüngsten Gericht angelegt werden würde und lehrte deshalb, daß sogar die Getauften danach gerichtet werden sollen, wie sie die göttlichen Gaben verwendet haben. Den Galatern schrieb er (6, 7–8): «Täuschet euch nicht; Gott läßt seiner nicht spotten; denn was einer sät, das wird er auch ernten. Wer auf sein Fleisch sät, wird vom Fleische Verderben ernten; wer auf den Geist sät, wird vom Geist ewiges Leben ernten», und den Korinthern erklärte der Apostel (2 Kor 5, 10): «Denn alle haben wir zu erscheinen vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder empfange nach dem, was er im leiblichen Dasein vollbrachte, sei es Gutes oder Böses»

(vgl. auch 1 Kor 3, 12–13; 9, 17–18; 2 Kor 9, 6; Eph 6, 8; Kol 3, 24). Gott, der Herrscher des Weltalls, gebietet, und nur die Menschen, die sich ihm unbedingt fügen, werden das ewige Heil erlangen.

Es ist wichtig, daß wir uns darüber klar sind, daß Paulus im Wesen des Gesetzes selber nichts Verwerfliches fand, und wenn er auch späterhin erklärt, wie schlecht sich das Gesetz auswirkt, wie es das menschliche Herz die Sünde erkennen läßt und ihn zu Missetaten verleitet, wenn er auch die Sklaverei des Gesetzes der Freiheit durch Gnade gegenüberstellt, so richten sich diese strengen Urteile doch niemals gegen Gesetze als solche, seien sie nun menschlicher oder göttlicher Natur. Er glaubt daran, daß Gesetze zur göttlichen Weltregierung gehören. Der göttliche Wille macht sich den Menschen in Geboten kund, die entweder durch Offenbarung deutlich ausgesprochen werden oder ihnen auf geheime Weise, durch das menschliche Gewissen, zukommen (Röm 2, 14–15); aber abgesehen von den ewig bestehenden göttlichen Gesetzen, gab es ein Gesetz, ein neues Gesetz, das der Ordnung angehörte, die Jesus Christus gebracht hatte; Paulus nennt ein «Gesetz Christi» (Gal 6, 2) und ein «Gesetz des Glaubens» (Röm 3, 27). Wenn er die Frage: «Heben wir nun das Gesetz auf durch den Glauben?», beantwortet, indem er erwidert: «Nein, wir bringen es zur Geltung» (Röm 3, 31), so meint er damit wahrscheinlich das neue Gesetz, auf dem das Gottesreich Christi aufgebaut ist. Außerdem haben wir ja gesehen, daß Paulus ohne weiteres seinen eigenen Gemeinden Gesetze und Anweisungen, ja allgemeine Regeln und sogar genaue Gebote gab, wie sie sich bei Taufen und bei der eucharistischen Liturgie verhalten sollten, und daß er auch den Männern, die unter seiner Leitung standen sowie den Ältesten seiner eigenen Kirchen persönliche Befehle gab. Aus seinen Briefen wissen wir, daß er Gehorsam sehr ernst nahm, und es ist schwer zu verstehen, wie es zu der unter den liberalen Gelehrten des letzten Jahrhunderts allgemein verbreiteten Idee gekommen sein mag, daß Paulus der Apostel einer neuen Freiheit sei, die sich gegen jedes Gesetz und gegen die absolute Verpflichtung gegenüber sittlichen Vorschriften stellt. Seine Briefe zeigen sehr deutlich, daß er große sittliche Ansprüche stellte (vgl. 1 Kor 5, 11; 6, 9–10; Eph 4, 25; 5, 20; Kol 3, 5–9). Paulus hatte

nicht trotz seiner Lehre, daß man durch den Glauben gerechtfertigt sei, sondern auf Grund dieser seiner Lehre ein Ideal von sittlicher Reinheit und von Gehorsam gegenüber den göttlichen Gesetzen vor Augen, das in seiner Strenge den Idealen der Propheten des Alten Testaments gleichkam. Paulus war in keiner Weise ein Mensch, der prinzipiell gegen alle Gesetze war, denn weder ärgerte er sich über sie, noch waren sie ihm anstößig. Der Grund, warum er das mosaische Gesetz so heftig angriff und herabsetzte, gehört auf ein ganz anderes Gebiet, aber darüber werden wir später sprechen.

Man konnte das Gesetz, das Gott dem Volke gegeben hatte, um es zur Heiligkeit zu erziehen, auf verschiedene Weise befolgen, und zwar entweder dadurch, daß man sich sklavisch an die einzelnen Vorschriften hielt, oder aber dadurch, daß man in reiferem Gehorsam der göttlichen Absicht treu blieb. Es war möglich, im Gesetz einen Wegweiser zu sehen, der den Menschen schließlich zum Gesetz der Liebe führt. Nach den synoptischen Evangelien zu schließen, legten manche Pharisäer es dahin aus, und dann stimmte Jesus ihnen von ganzem Herzen bei, wenn er auch betonte, daß kein Mensch und kein Volk von dieser Liebe ausgeschlossen werden dürften (vgl. Mk 12, 28–34; Lk 10, 25–37). Auch Paulus war der Meinung, daß das Gesetz die Liebe lehre. Er schrieb: «Niemandem sollt ihr etwas schuldig sein, es sei denn die Liebe zueinander; wer nämlich den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt. Es ist ja: ‚Du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, nicht begehren' und irgendein anderes Gebot in den Worten zusammengefaßt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'» (Lv 19, 8). Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Des Gesetzes volle Erfüllung ist also die Liebe (vgl. Röm 13, 8–10; Gal 5, 14). So war denn das Gesetz das Mittel, um das Volk zu einer höheren und geistigeren Sittlichkeit zu erziehen und enthielt Elemente, die verhindern konnten, daß ein zu vereinfachtes und oberflächliches Verständnis die Rolle untergrabe, die es, dem göttlichen Willen nach, in der Gemeinde Israels zu spielen hatte. Es war ein Führer, der diejenigen, die es befolgten, zur Erkenntnis des Heils und zu höchster Heiligkeit leiten konnte.

Aber das Gesetz, das die Heiligkeit Gottes offenbarte und den Menschen gebot, diese Heiligkeit nachzuahmen (vgl. Lv 11, 44)

brachte zugleich ein tieferes Erfassen und Wissen um die Sünde mit sich. Je größer die Heiligkeit ist, zu der die Menschen berufen sind, desto mehr werden sie sich bei bösen Taten der Sünde und ihrer Schuld bewußt sein. Die Propheten des Alten Bundes lehrten, daß Israel allein im Besitze des Gesetzes und der anderen göttlichen Gunstbezeugungen war, und die Sünde sich deshalb nur dort in ihrer ganzen Größe zeigen und ihr wahres Gesicht enthüllen könne. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Gesetz die Sünde hervorbringt, also die Erkenntnis zeugt, die notwendig ist, um die Sünde dazu zu bringen, ihre ganze Bosheit aufzudecken[11]. Diesem Gedankengang widmet Paulus von seinem eigenen, besonderen Standpunkt aus, eine längere Erklärung.

Vorderhand werden wir aber unseren bisherigen Gedankengang verfolgen. Paulus erblickte im Gesetz eine über sich selbst hinausweisende Gesetzgebung. Es hatte eine größere Aufgabe zu erfüllen, als die Menschen zur Heiligkeit zu führen und sie der Bosheit zu zeihen, denn es sollte die Tage der Erfüllung vorbereiten, die mit der Auferstehung Christi begonnen hatten. «Jetzt aber», schreibt der Apostel, «bezeugt vom Gesetz und den Propheten, ist Gottes Gerechtigkeit ohne Gesetz offenbar geworden» (vgl. Röm 3, 21). Wenn Paulus das Gesetz besieht, im vollen Bewußtsein dessen, wie doch Gott in Jesus Christus die Menschheit mit sich versöhnt hat, so entdeckt er, daß es ein Vorbild der Erfüllung war, die da kommen sollte; das heißt aber, daß das Gesetz das Evangelium Christi vorausahnte, dieses selbst aber vom Gesetz unabhängig war. Das ist die berühmte Lehre von den «biblischen Typen», nach der Ereignisse und Einrichtungen der alten Ordnung die göttlichen Gaben der messianischen Zeit symbolisch darstellen und vorausverkünden. Alle Verfasser des Neuen Testaments waren mit dieser Art, das Gesetz zu betrachten, vertraut, und besonders wichtig war sie für den Verfasser des Hebräerbriefes und den des vierten Evangeliums, die beide ihre Schriften darauf aufbauten. Paulus sah die Lehre der «Typen» in klaren Umrissen, und sie wurde ein wesentlicher Teil seines theologischen Denkens. Er wies nicht nur zu wiederholten Malen auf die wirklichen Ereignisse der alten Ordnung hin, um zu zeigen, wic sic sich in der Zeit des Christus erfüllt hatten (vgl. Röm

[11] Siehe S. 71.

4, 23–25; 5, 14; 1 Kor 10, 1–11; 2 Kor 3, 13–17; Gal 4, 21–27; Kol 2, 11–12) sondern formulierte auch in klaren und präzisen Worten, was die «typische» Bedeutung des Gesetzes war. Den Korinthern schrieb er: «All das geschah an ihnen (dem Volke Israel in der Wüste) vorbildweise, es wurde aufgezeichnet als Warnung für uns, über die das Ende der Weltzeiten hereinbricht (vgl. 1 Kor 10, 11), und in einem umfassenderen Zusammenhang, der sich auf alle alten Einrichtungen des Judentums bezog, schrieb er den Kolossern, daß «diese Dinge ja nur ein Schatten von dem sind, was kommen wird; das Wesenhafte ist in Christus» (Kol 2, 17).

Obzwar das Gesetz zu heiligmäßigem Leben führte, erhob es nicht den Anspruch, daß es das Herz des Menschen wandle, vielmehr wies es auf eine künftige Erlösung und Heiligkeit hin, derzufolge die Menschheit, nachdem Gott neuerlich eingegriffen hätte, in ein seligeres Zeitalter eintreten werde. Das Gesetz war zeitbedingt, auf eine besondere Altersperiode des Volkes beschränkt, es war provisorisch und sollte durch eine höherstehende Einrichtung ersetzt werden. Es war, in des Apostels eigenen Worten, «ein Zuchtmeister auf Christus hin» (Gal 3, 24). Es war ein Führer, der das Volk Israel auf seinem Weg zur Erfüllung der ihm zugesagten göttlichen Verheißungen begleitete, und in dieser Erfüllung sollten alle Menschen das Heil finden, das nicht auf menschlicher Gerechtigkeit fußt, sondern auf der Gerechtigkeit Christi, an der die Menschen durch den lebendigen Glauben Anteil haben. Der ganze Absatz aus dem Galaterbrief (3, 23–26) lautet wie folgt: «Ehe der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetz in Gewahrsam gehalten, bis sich der künftige Glaube offenbaren sollte. So ist das Gesetz zu unserem Zuchtmeister geworden auf Christus hin, damit wir Gerechtigkeit erhielten aus dem Glauben. Mit dem Kommen des Glaubens aber stehen wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister. Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.»

Damit sind wir bei der Aufhebung des Gesetzes angelangt, einem Punkt, der dem heiligen Paulus äußerst wichtig erschien und die weittragendsten Konsequenzen für die christliche Kirche hatte. Von nun an galt das mosaische Gesetz für den nicht mehr als bindend, der an Jesus Christus glaubte, sei er ein Jude oder ein Heide.

Nach den Paulusbriefen zu schließen, war der Christ von dem Joch der alten Gesetzgebung Israels vollkommen befreit; und doch finden wir diese Lehre weder in der Kirche von Jerusalem so klar und eindringlich ausgedrückt, noch in den synoptischen Evangelien so deutlich ausgesprochen. Die Zwölf und die Gläubigen Jerusalems waren überzeugt, daß das Heil im Namen Jesu allein zu finden war, daß der Glaube an seinen Namen die Menschen zum verzeihenden Gott zuließ, aber sie hatten Ehrfurcht vor dem Gesetz, das den Willen Gottes bezüglich des Volkes Israel kundgab und das Jesus selbst so vorbildlich befolgt hatte. Aus Pietät gegen die Vergangenheit und aus einem Zugehörigkeitsgefühl zu ihrem eigenen Volk befolgten die Zwölf das Gesetz selbst und erwarteten von den Judenchristen in ihren Gemeinden, daß sie ihrem Beispiel folgten. Sie versuchten jedoch nicht, den Heidenchristen das mosaische Gesetz aufzudrängen. Als Paulus nach Jerusalem ging, um maßgebenden Männern (Gal 2, 2; 2, 6) das Evangelium, wie er es verkündete und die Freiheit, die er den Heiden gewährte, zu unterbreiten, waren sie, so erzählt er in seinem Brief an die Galater, wohl zufrieden. Aus der Apostelgeschichte geht hervor, daß Paulus selbst dafür war, daß Judenchristen das Gesetz befolgen sollten und seine Briefe weisen nirgends darauf hin, daß er jemals Judenchristen, die zu seiner Gemeinde gehörten, von der Befolgung ihrer alten Gesetzgebung abriet. Erst als einige fanatische Judaisten anfingen, den Heidenchristen einzureden, daß sie sich dem mosaischen Gesetz oder wenigstens einem Teil des Gesetzes (wobei es sich hauptsächlich um Beschneidung gehandelt zu haben scheint) unterwerfen müßten, wenn sie an den Vorrechten Israels teilnehmen und zum Heil in Christus zugelassen werden wollten, verfaßte Paulus seine zwei hervorragenden Briefe an die Römer und die Galater, die sich mit dieser Frage beschäftigen, und in denen er unverkennbar deutlich verkündet, daß das Gesetz nicht mehr ein wesentlicher Bestandteil der göttlichen Ordnung sei, daß es null und nichtig sei und weder Jude noch Grieche irgendwelche Verpflichtungen auferlege. Das Heil liege im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, und nichts außerhalb Christus und unserem Leben in ihm könne in der künftigen Welt irgendeine Bedeutung haben. «Mithin, meine Brüder, seid auch ihr tot geworden dem Gesetz durch

den Leib Christi, um einem anderen zu eigen zu werden, dem, der von den Toten auferweckt wurde, damit wir Frucht bringen für Gott» (Röm 7, 4). Der Tod und die Auferstehung Christi hatten das Gesetz des Alten Bundes aufgehoben und zunichte gemacht.

Nach Paulus zu schließen, war die gesamte, dem Moses zugeschriebene Gesetzgebung abgeschafft. In seinen Briefen unterscheidet er nicht zwischen dem, was man in späteren Zeiten sittliche und rituelle Gesetze nannte, sondern das mosaische Gesetz war einfach das gesetzliche System, das die Lebensweise des Volkes in all seinen Entwicklungsstadien bestimmte, und mit seiner Aufhebung wurden die sittlichen Gebote zugleich mit allen anderen eben auch abgeschafft. Wenn es positive Gesetze gab, die für Christen bindend waren, was der heilige Paulus, wie wir weiter oben gesehen haben, für seine eigenen Gemeinden voraussah, so mußte ihre bindende Kraft nicht der Gesetzgebung des Moses, sondern einer anderen Quelle entspringen, und es ist schade, daß die christliche Unterweisung diese Umwandlung im Wesen der sittlichen Verpflichtungen nicht immer deutlich herausbringt. Wenn Christen sich an Sittengesetze, an sittliche Ideale halten, die auch in den zehn Geboten enthalten sind, so tun sie es nicht, weil Gott diese am Berg Sinai offenbart hat, sondern weil etwas Neues entstanden ist, weil sich das Leben Christi gemäß seinen ihm eigenen Gesetzen in uns ausbreitet. Paulus ist der Ansicht, daß das alte Gesetz, unter dem er hier alle positiven Gesetze versteht, die Gott vor dem Kommen Christi gegeben hat, außerhalb des menschlichen Herzens bleibt, also Verpflichtungen mit sich bringt, das Herz des Menschen aber nicht umwandelt. Das neue Gesetz jedoch, das Gesetz Christi, das auch positive Gebote enthält, wohnt dem menschlichen Herzen inne, weil es mit der Neigung übereinstimmt, die im Menschen Glaube und Liebe hervorbringt. Das Gesetz des Neuen Testaments entspricht und spiegelt wieder, was die Gnade dem menschlichen Herzen eingibt.

Demnach war das Gesetz durch den Sieg Christi abgeschafft, aber nicht deshalb, weil Gesetze als solche unvollkommen waren und deshalb mit der vollkommenen Gnadenordnung im Widerspruch standen. Darüber habe ich bereits gesprochen. Sogar Abraham, in dem Paulus das ideale Beispiel eines durch den Glauben

gerechtfertigten Menschen sah, empfing das göttliche Gebot der Beschneidung als ein Zeichen des Glaubens, also als ein Zeichen dafür, daß ein Bündnis bestehe zwischen Gott, der die Verheißung gemacht und dem Menschen, der geglaubt hatte (vgl. Gn 17, 11). So enthielt ein positives Gesetz nichts, was im Wesentlichen einer Rechtfertigung durch den Glauben entgegengesetzt wäre, nichts, was notwendigerweise ein frei dargebotenes Heil gefährden könnte und nichts, was verwerflichen Stolz auf persönliche Verdienste erzeugen müßte. Nein, der heilige Paulus lehrte sogar, daß man den göttlichen Geboten Gehorsam schuldig sei, da man ja aufrichtigen Herzens dem zu gehorchen habe, der von draußen ruft und von drinnen zieht. Warum war das Gesetz also aufgehoben? Weil es zu schwierig war, der alten Gesetzgebung Folge zu leisten? Tatsächlich gibt es einige Autoren, die behauptet haben, daß das mosaische Gesetz, zumindest zur Zeit des Paulus, eine Unzahl von umständlichen Geboten enthielt, die eine unerträgliche Belastung waren und das tägliche Leben komplizierten und erschwerten. Aber Paulus macht in seinen Briefen nicht die leiseste Andeutung, daß dem so sei, denn die Juden hatten ja ihre Freude an dem Gesetz, und aus der Apostelgeschichte wissen wir, daß sogar die Apostel in Jerusalem sehr gern das alte Gesetz befolgten[12]. Wenn Paulus davon sprach, daß er einst ein Pharisäer gewesen war, gab er niemals zu verstehen, daß er unter einer Vielfalt von Vorschriften und Regeln gelitten hätte; er hatte sich ja für das mosaische Gesetz stärker eingesetzt, als seine Zeitgenossen es getan hatten (vgl. Gal 1, 14). Freilich sagt uns Paulus später, daß das Gesetz etwas Herausforderndes hat, etwas, das die Menschen zum Widerspruch reizt, aber als besonderes Beispiel, wie schwer das Joch ist, wählt er nicht eines der kleineren Gebote, die sich auf scheinbar unbedeutende

[12] Wenn Petrus erklärt, daß das Gesetz ein schweres Joch sei, «das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten» (Apg 15, 10), so scheint er sich damit im Widerspruch sowohl zu der Anhänglichkeit zu befinden, die die Kirche Jerusalems dem Gesetz gegenüber bezeigte, wie dazu, daß er selbst nur zögernd die gesetzmäßigen Reinlichkeitsregeln aufgab. Deshalb meinen manche protestantische Autoren, daß dieser Vers später eingefügt wurde. Aus dem folgenden Vers (15, 11) geht jedoch hervor, daß Petrus vom Gesetz nur sagte, es sei ein schweres Joch, weil es den Menschen nicht rechtfertigen kann, wenn er sich noch so anstrengt, es zu befolgen.

Einzelheiten bezogen, sondern eines der in den zehn Geboten enthaltenen fundamentalen Gesetze, die das sittliche Tun des Menschen betreffen: Du sollst nicht begehren (Röm 7, 7; vgl. Ex 20, 17). Das Gesetz war eine Last, nicht etwa, weil es detaillierte Regeln aneinanderhäufte, sondern weil die sittlichen Ideale, die es verkündete, so hoch waren.

Hat Paulus aus praktischen Gründen die Aufhebung des Gesetzes verkündet? Es gab deren gewiß viele, und man konnte unmöglich Gesetze, die einem kleinen, Ackerbau treibenden, am Hochland Palästinas lebenden Volk gegeben worden waren, auf eine Kirche übertragen, die hoffte, sich von Jerusalem bis an die äußersten Grenzen der Erde auszubreiten. Das Gesetz sollte eine Mauer errichten, die das Volk vor heidnischen Gebräuchen schützte, aber die Frohbotschaft, die die Gläubigen in die Heidenwelt aussandte, um die Heiden zu erlösen, hatte mit den vom Gesetz auferlegten nationalen und kulturellen Einschränkungen wenig gemein. Die Erfahrungen, die Paulus auf seinen Missionsreisen gemacht hatte, müssen ihm besser als irgendeinem andern gezeigt haben, daß das Gesetz die Bekehrung der Völker behinderte und daß sogar innerhalb der Kirche die Einheit zwischen denen gefährdet war, die es beobachteten und denen, die es nicht taten. Und doch bewegten nicht diese Gründe Paulus dazu, als Verfechter der christlichen Freiheit aufzutreten. Er tat es ausschließlich um Christi willen.

Christus hat das mosaische Gesetz in vollkommener Weise erfüllt; einerseits in dem Sinne, daß er allein es vollkommen, aus innerstem Antrieb erfüllte und andererseits daß er, in einem tieferen Sinn, die Vollendung dessen brachte, was das Gesetz verheißen hatte. Eben deshalb hatte es mit dem Siege Christi seinen Sinn verloren. Die Zeit der Erfüllung hatte die Zeit der Vorbereitung abgelöst, und was zur Vorbereitung gehörte, verlor seine Bedeutung, sobald sich die Erfüllung eingestellt hatte. So einfach sah Paulus die Sache. Das Gesetz hatte als Zuchtmeister zu Christus geführt, und sobald er gekommen war, hatte es keine Bedeutung und keine Berechtigung mehr (vgl. Gal 3, 23–26). Mit der Zeit betrachtete man das Gesetz sogar als ein Hindernis, denn dadurch, daß man es befolgte, verwischte man die Botschaft, daß alles, was es enthielt, erfüllt war. Obwohl Paulus die Judenchristen niemals überredete,

sie sollten das Gesetz nicht mehr befolgen, begründete er nichtsdestoweniger eine Theologie, die dazu führte, daß sogar Judenchristen, zumindest die, die sich seiner Lehre anschlossen, die Befolgung aufgaben. Während die synoptischen Evangelien sich nicht sehr klar über den provisorischen Charakter des Gesetzes ausdrückten, verkündet der heilige Paulus laut und deutlich, daß der Sieg Christi das Gesetz, das sein Kommen vorbereitete, ebenso zunichte macht, wie das ausgebrütete Küken das Ei zerbricht und wie die wachsende Frucht die Blume zerstört. «Denn weder Beschneidung ist von Bedeutung, noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Schöpfung» (Gal 6, 15).

Der Apostel richtet seine Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Fülle der Zeit, die mit der Auferstehung Christi begonnen hat. In Christus hat Gott die Menschheit mit sich versöhnt; plötzlich gilt die offenbarte Religion allen insgesamt, ist nicht an ein einziges Volk gebunden, sondern steht allen Menschen und allen Völkern offen. Mit dem Kommen Christi ist die Geschichte in ihr Endstadium getreten, in dem das Heil der Gegenwart angehört, denn durch den Glauben haben die Menschen bereits jetzt Zutritt zu der Herrlichkeit, die offenbart werden soll. Das ist das Geheimnis, das Paulus mit Begeisterung verkündet: in Christus ist die Menschheit eins und ist die Zukunft Gegenwart. So ist, dem großmütigen Plan Gottes entsprechend, die messianische Zeit viel vollkommener, als die alten Propheten vorausgesagt hatten. Durch Christus ist das ganze Weltall erneuert, Menschheit und Natur sollen verherrlicht werden (vgl. Kol 3, 3–4; Röm 8, 19–22; 2 Kor 5, 2–5), durch Christus hat Gott eine neue Schöpfung erwirkt (vgl. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15).

Das Gesetz unter dem Kreuz

Wenn Paulus sich der Wunder der gegenwärtigen Erlösung bewußt wurde, kam es ihm, wie allen Verfassern der Bibel im Rückblick vor, als sei die alte Ordnung eine kindische, knechtische, ja sogar sklavische Lebensweise gewesen. Im Lichte der neuen Schöpfung, die der Welt mit dem Siege Christi aufgegangen war, schien der Weg des Gesetzes, der zu ihr geführt hatte, wie ein Gefängnis und eine Ordnung der Unfreiheit. Wir finden, daß jeder Verfasser des Neuen

Testaments dieses Motiv bringt und jeder es in seiner Art betont. Einerseits vollendet die Frohbotschaft das Judentum und andrerseits, in Anbetracht dessen, daß die Erfüllung die Vorbereitung so weit überragt, erscheint sie wie der Gegensatz zur Vergangenheit, aus der sie hervorgegangen ist. Wenn wir das Christentum in seiner geschichtlichen Entwicklung betrachten, setzt es sich aus dem Judentum fort, sehen wir es aber als eschatologische Antithesis zur Vergangenheit, so steht es unabhängig vom Judentum und ist durch eine unüberbrückbare Kluft von ihm getrennt. Von diesem Standpunkt aus gesehen, gibt es in der Zeitlichkeit keine Vorbereitung des Christentums, weil es eine Wirklichkeit ist, die einer übergeschichtlichen Ordnung angehört.

Die ganze Reihe Stellen, derer es viele gibt, die das Gesetz mißbilligen, sind in der deutlichen Absicht geschrieben, dieses Gesetz dem vollkommenen neuen Bund gegenüberzustellen. Wenn es heißt, daß das Gesetz ein verfluchter Weg ist, der jeder Verheißung entbehrt, ein Todesamt und sklavischer Zustand, dann ist es deshalb so, weil die Erfüllung der Hoffnung Israels in Christus ein Weg der Verzeihung, eine wahr gewordene Verheißung, ein Lebensamt und Zustand der Freiheit und Freundschaft mit Gott ist. Da wir aber bisher stets nur gehört haben, daß das Gesetz gut war, müssen wir zu erklären versuchen, was es mit den negativen Stellen für eine Bewandtnis hat. Warum war das Gesetz ein Todesweg, ein Gefängnis und ein sklavischer Zustand? Welches unschätzbare Gut fehlte dem Gesetz und war in der neuen Ordnung vorhanden? Viele katholische Kommentare beantworten diese Frage in sehr einfacher Weise. Sie erklären, daß das Gesetz gut war, daß es aber nicht die Kraft verlieh, seine Regeln beobachten und nicht zur göttlichen Verzeihung zukonnte, daher also denjenigen verurteilte, der ihm sein Vertrauen schenkte. Auf diese Weise versöhnen Autoren die zweierlei Arten, in denen Paulus über das Gesetz spricht. Abstrakt genommen, sagen sie, war das Gesetz gut, aber in Wirklichkeit verstrickte es den mit der Erbsünde behafteten Menschen in Schuld, und deshalb, meinen sie, ergeben die beiden Arten, das Gesetz zu betrachten, ein geschichtstreues Bild dessen, wie sich das Leben unter dem alten Gesetz abspielte.

Mir scheint jedoch, daß diese Erklärung die Heftigkeit nicht

rechtfertigt, mit der Paulus an vielen Stellen das Gesetz verurteilt und daß sie auch nicht mit dem Bild übereinstimmt, das wir im vorigen Kapitel vom Israel der Vergangenheit entworfen haben. Paulus, wie jeder andere Mensch, der in der alten Schrift bewandert ist, wußte nur zu gut, daß das Gesetz, vom Standpunkt des Volkes Israel aus, niemals von den Verheißungen getrennt war und daß sich die Frommen Israels seit jeher klar waren, daß sie den tiefsten Sinn des Gesetzes nicht erfüllen könnten; sie wußten ja, daß sie Sünder waren und zu Gott um das Erbarmen beten müßten, das er ihnen versprochen hatte. Dennoch trennt Paulus in den erwähnten Stellen, in denen er sich über das Gesetz abfällig äußert, das mosaische Gesetz völlig von den Verheißungen, die dem Volk gewährt worden waren, das auch das Gesetz erhalten hatte. Warum das? Hatte Paulus im Sinn, gleich dem Evangelium, zwischen dem Gesetz Gottes und den Menschensatzungen, zwischen einem reinen Judentum, das treu zu dem stand, was im Israel der Vergangenheit wurzelte, und einem selbstherrlichen Pharisäertum zu unterscheiden, das die äußerlichen Gesetzesübungen betonte und der Verheißungen nicht gedachte? Nein, diese Unterscheidung macht Paulus nicht. Manche Autoren behaupten, daß die abfälligen Äußerungen über das Gesetz einfach Übertreibungen und Ungenauigkeiten sind, die er sich im Verlauf seiner Rede, in der Hitze des Gefechtes zuschulden kommen ließ. Die *Bible de Jérusalem* schreibt in ihrem Kommentar über Röm 7, 1 folgendes: «Mit einer Redekunst, die eine aus der Polemik kommende paradoxe Wendung entlehnt, erklärt Paulus, daß es zum Wesen des Gesetzes und zu seiner Rolle in der Heilsgeschichte gehört, daß es nicht imstande ist, die Menschen zur Heiligkeit zu führen.» Ein großer moderner Exeget und Theologe schreibt darüber: «Hier tritt etwas in Erscheinung, was eher in das Bereich des Gefühles und der Rhetorik als in das der Theologie und der kühlen Vernunft gehört. Die göttliche Verdammung (des ungläubigen Teiles Israels) scheint wie ein Rückschlag zu wirken und den Wert der echten Vorrechte herabzusetzen, die den Juden des Alten Testaments gewährt worden waren»[13].

Aber in meinen Augen scheinen diese Erklärungen der Sache nicht genügend auf den Grund zu gehen. Ich weigere mich, zuzu-

[13] Cerfaux, *La théologie de l'Eglise...*, S. 13.

geben, daß die negative Art, in der Paulus so oft in seinen Briefen über das Gesetz spricht, bloße Übertreibungen sind, die ihm seine Begeisterung für das neue Gesetz Christi und sein Kampf gegen den Einfluß der Judaisten eingeflößt haben. Ich bin überzeugt, daß Paulus gar nicht versucht, sich näher mit der Rolle zu befassen, die das Gesetz in der Geschichte Israels spielt, wenn er die Ansicht vertritt, daß es die Sünde verursacht und ein Todesweg ist, sondern daß er in diesen Stellen einen völlig anderen Standpunkt einnimmt. Er will nämlich dartun, wie es dem Juden und dem Menschen im allgemeinen ergeht, wenn er, angesichts des Kreuzes Jesu, entdeckt, daß er der Erlösung bedarf. Dort, zu Füßen des Kreuzes, entdeckt der Mensch seine Sünde und merkt, wie unfähig er ist, aus eigenem zur Gerechtigkeit zu gelangen, und eben dort wird er vor die Wahl gestellt, sich entweder Christus zu ergeben und ihm seine Rechtfertigung zu überlassen, oder aber sich in die eigenen vom Stolz diktierten guten Werke zu flüchten und sich hinter einem künstlich erzeugten guten Gewissen zu verstecken.

Ich werde jetzt an Hand der Briefe zeigen, daß Paulus diesen Standpunkt wirklich einnahm. Zu Beginn der Römerbriefe beweist der Apostel, daß sowohl Juden wie Heiden Gottes Zorn zu fürchten haben und derselben Erlösung bedürfen (Röm 1, 18–3, 20). Warum ist dem so? Der Jude hatte das Gesetz, aber war ihm untreu. «Der du predigst, man dürfe nicht stehlen, du stiehlst? Der du sagst, man dürfe nicht ehebrechen, du treibst Ehebruch?... Der du prahlst mit dem Gesetze, du nimmst durch die Übertretung des Gesetzes Gott die Ehre?» (2, 21–23). Hat Paulus die Absicht alle Juden, sogar die heiligen Männer Israels, des Diebstahls und des Ehebruchs zu zeihen? Mitnichten, denn Paulus spricht hier über den tiefen Sinn des Gesetzes, dem eine vollkommene innere Reinheit vor Augen steht und der auf eine Heiligkeit hinweist, die nur im gekreuzigten Jesus Christus verwirklicht worden ist. Aus dieser Lehre klingt die Lehre Jesu wider, der in der Bergpredigt verkündete, daß die erhabenste Heiligkeit (deren nur er selbst vollkommen fähig war) in der echten Erfüllung des Gesetzes in all seinen Teilen besteht (vgl. Mt 5, 17–20). Angesichts Christi, seiner Lehre und seines heiligen Todes entdeckt der Jude, wie schlecht er selbst den Forderungen des Gesetzes entspricht; ja angesichts der Heiligkeit

Christi, wie das Gesetz sie fordert, entdeckt der Jude, daß sein eigener noch so großer Gehorsam nicht genügt und nicht genügen kann, weil ihn die Sünde verwundet hat und alle seine Anstrengungen deshalb nicht ausreichen. Ja, er entdeckt obendrein, daß sein mangelhafter Gehorsam dem Gesetz gegenüber zu einer Kreuzigung Jesu führen muß, weil dieser im Namen des nicht genügend verstandenen und falsch angewendeten Gesetzes verurteilt wurde.

Angesichts des Kreuzes Christi bricht die traditionsmäßige Unterscheidung zwischen «Gerechten» und «Sündern» zusammen, denn dort unterm Kreuz sind wir, bevor wir glauben, alle Sünder. Wenn der heilige Paulus im historischen Sinne spricht, also in Übereinstimmung mit der religiösen Erkenntnis, die die Juden im Laufe ihrer Geschichte besaßen, so hält er sich an die Unterscheidung zwischen Gerechten und Sündern, wie er ja in seiner Unterredung mit Petrus auch sagt: «Wir sind zwar von Natur aus Juden und nicht Sünder aus dem Heidentum» (Gal 2, 15). Wenn er erklärt, was er vor seinem Zusammentreffen mit Christus von sich hielt, so stellt er fest, daß er, was das Gesetz anbelangt, ein tadelloses Leben geführt hat (vgl. Phil 3, 6). Erst wenn Paulus den gesetzestreuen Juden ansieht, der vor dem Kreuze Christi steht, verschwindet einfach alle Gerechtigkeit, die auf dem Gesetz begründet ist. Mit den Augen des Glaubens gesehen, war das Dasein des Juden ein sündiges Leben, das der Erlösung bedurfte, und das hat Paulus ja faktisch bei seinem Zusammentreffen mit Christus selbst erlebt. Angesichts des gekreuzigten Christus wird der Jude erkennen, daß er gar kein echter, dem Fleische nach beschnittener Jude ist, wenn er nicht auch dem Geiste und dem Herzen nach beschnitten ist (vgl. Röm 2, 28–29) und daß seine Vorrechte überhaupt nichts wert sind, wenn er nicht bereut und eine ihm überlegene Rechtfertigung anerkennt.

Das ist ein wichtiger Punkt, denn in den Paulusbriefen gibt es zweierlei Arten, über die Juden und ihr Gesetz zu sprechen, die von zwei verschiedenen Standpunkten abgeleitet sind und die man deshalb nicht in einer einfachen Synthese in Einklang bringen kann. Die eine Art sieht die Juden, so wie sie sich selber verstehen, und diese Ansicht haben wir im vorigen Kapitel besprochen, während die andere, theologisch viel bedeutsamere Art, sie im Lichte des

christlichen Glaubens sieht und dann entdeckt, wie sie Gott gegenüberstehen, was jeder Jude selbst entdecken würde, wenn Christus ihm begegnen würde. Sollten wir uns aber entschließen, diese zweite Art als eine historisch gültige Beschreibung dessen zu betrachten, was die jüdische Religion den Juden und Paulus vor seiner Bekehrung bedeutete, so wären wir vollkommen irregeführt, und das eben ist der Fehler, den die jüdischen und andersgläubigen Autoren begehen, die Paulus beschuldigen, er habe mit Absicht die Religion des Alten Bundes falsch dargestellt. Paulus beabsichtigte etwas ganz anderes, und das wird sich, je weiter wir kommen, desto klarer herauskristallisieren: er wollte die vorchristliche Stellung des Menschen im Lichte des Glaubens beschreiben. Diese geistige Einsicht muß, nach Paulus, jeder Mensch für sich selbst erringen, wenn er Christ wird.

Der Heide ist in derselben Lage wie der Jude, denn auch er muß seine Sündhaftigkeit entdecken, wenn er Jesus Christus gegenübersteht, und obwohl er nicht das Gesetz des Moses besitzt, um daran seine Untreue zu messen, so hat Gott auch in sein Herz ein Gebot gelegt, nach dem er gerichtet werden wird und das ihm gebietet, das Gute zu tun (vgl. Röm 2, 14–15). Paulus führt eine lange Liste von Lastern an, denen sich die damaligen Heiden hingaben, aber auch wenn ein Mensch sich nicht so offensichtlich vergeht, sondern ehrlich versucht, ein sittlich reines Leben zu führen, muß er immer noch angesichts Christi erkennen, daß er nicht erfüllt hat, was Gott von ihm erwartet hat und daher der Erlösung bedarf. Vor dem Kreuze Christi hätten sogar die Weisen der heidnischen Kultur erkannt, daß sie sündig waren und der Erlösung bedurften. Nach Paulus führt der christliche Glauben die Menschen zur Erkenntnis, daß ihnen jegliche Gerechtigkeit ermangelt und sie völlig unfähig sind, dem Gesetz zu gehorchen, ganz gleich ob Moses oder ihr Gewissen es ihnen vorschreibt. «Juden wie Hellenen stehen allesamt unter Sünde» (Röm 3, 9).

So bedeutet also im paulinischen Gedankengang das «Gesetz» viel mehr als nur die Gesetzgebung, die Moses auf dem Berge Sinai empfangen hat. Auch die Heiden stehen unter dem Gesetz, das sie ebenso verurteilt. Paulus erblickt schließlich im Gesetz die Summe aller Gebote, die Gott den Menschen zu irgendeiner Zeit vor dem

Kommen Christi gegeben hat und die im mosaischen, dem Volke Israel gewährten Gesetz ihren vollkommensten und deutlichsten Ausdruck gefunden haben. So besehen, versinnbildlichen die Juden das ganze Menschengeschlecht und verkörpern insgesamt alle Adamskinder, die, einer wie der andere, die Gesetze überschritten und dadurch den Zorn Gottes herabgeschworen haben, «so daß jeder Mund zum Schweigen komme und schuldhaft werde die ganze Welt vor Gott. Denn aus Gesetzeswerken wird kein Mensch gerechtfertigt werden vor ihm; durch das Gesetz kommt ja Erkenntnis der Sünde» (Röm 3, 19–20). In dieser Stelle bedeutet «das Gesetz» viel mehr als nur das mosaische Gesetz; es ist eines der irdischen Elemente geworden (Gal 4, 3) und gehört, wenigstens vor dem Siege Christi, der göttlichen, die Menschheit regierenden, Ordnung an. «Als jedoch die Fülle der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn, vom Weibe geboren, dem Gesetze unterworfen, damit er die unter dem Gesetze loskaufe und wir die Kindschaft erhielten (Gal 4, 4–5). Unter dem «Gesetz» kann hier zumindest bei der zweiten Erwähnung, nicht das Gesetz des Moses verstanden werden, weil Christus gekommen ist, um alle Menschen, nicht nur die Juden, von der Verurteilung des Gesetzes zu erlösen und aus der erbärmlichen Lage zu befreien, die sie mit Adam teilen; in diesem Sinn ist Christus der erste gewesen, der das Gesetz übertreten hat.

Paulus kommt immer wieder auf die Rolle zurück, die das Gesetz spielt, wenn der Mensch der Sünde verfällt. Er erklärt es immer in der gleichen Weise und es ist immer schwer zu verstehen. Das Gesetz bewirkt Zorn (Röm 4, 15), und wegen des Gesetzes gibt es Dinge wie Sünde und Übertretung, oder, um es genauer zu formulieren, das Gesetz verleiht die Erkenntnis der Sünde und fordert den Menschen heraus, sie zu begehen (vgl. Röm 3, 20; 4, 15; 5, 13; 6, 20). So denkt Paulus in den ersten Kapiteln des Römerbriefes, bis er zum siebenten Kapitel kommt, in dem er die Lehre ausführlich behandelt. «Als wir nämlich im Fleische waren, bewirkten die durch das Gesetz kommenden Gelüste der Sünden in unseren Gliedern, daß wir Frucht brachten für den Tod» (Röm 7, 5). Das ist eine erstaunliche Lehre, aber Paulus läßt nicht locker und erklärt: «Aber die Sünde hätte ich nicht gekannt, wenn nicht durch das Gesetz.

Denn von der Begierde hätte ich nichts gewußt, würde das Gesetz nicht sagen: ‚du sollst nicht begehren'» (Röm 7, 7).

Auf den ersten Blick sieht das wie eine psychologische Theorie aus, derzufolge Gesetze, die den Menschen in seiner Freiheit beschränken, diesen zum Aufruhr reizen, und tatsächlich gibt es viele Kommentare, die diesen Satz so auslegen. Aber ist es möglich, daß die Sünde nicht tiefer sitzen soll, als die Auflehnung gegen Regeln, die einen halbwüchsigen Menschen bewegt? Und gibt es nicht menschliche Naturen, die nicht in dieser Weise auf Regeln reagieren? Manche Autoren gehen sogar so weit, daß sie behaupten, Paulus hätte die Entstehung der Sünde in Erinnerung an seine eigenen Erlebnisse beschrieben, daß er also als Kind ein völlig unschuldiges Leben geführt habe und seine Begierde erst entflammt sei, als er als junger Mann das mosaische Gesetz kennen lernte und studierte, so daß das Gesetz, das ihm den Weg zum Leben hätte zeigen sollen, ihn zum Tod geführt habe[14]. Aber das kann nicht stimmen, weil Paulus erzählt, daß er vor seiner Bekehrung, soweit er das Gesetz damals verstand, ein untadeliges Leben geführt habe (vgl. Phil 3, 6). Die paulinische Lehre über das Verhältnis des Gesetzes zur Sünde ist also keine psychologische Theorie, sondern eine Theologie.

Den Schlüssel zum Gedankengang des Apostels finden wir in den Versen 9–23 des siebenten Kapitels des Römerbriefes, wo er in der ersten Person Einzahl spricht: «Ich aber lebte einmal ohne Gesetz; mit dem Herantreten des Gesetzes jedoch lebte die Sünde auf; ich aber starb und es erwies sich mir das Gebot, das zum Leben dienen sollte, gerade dieses als todbringend... Ohne Gesetz nämlich ist die Sünde tot» (7, 8). Wen meint Paulus mit diesem «Ich»? Diese Frage ist seit den frühesten Tagen der Kirche auf viele verschiedene Weisen beantwortet worden, aber heute sind sich die meisten Exegeten darüber einig, daß Paulus, wenn er «ich» sagt, nicht einfach sich selbst meint, sondern eher die Menschheit, also jede einzelne Person damit bezeichnet, über die er im zweiten und dritten Kapitel gesagt hat, daß sie Sünder sind und der Erlösung bedürfen und im fünften Kapitel bewiesen hat, daß ihre Sündhaftigkeit noch tiefer verwurzelt ist und sie an der Erbsünde des Adam

[14] Boylan, *St. Paul's Epistle to the Romans*, S. 114.

teilhaben (vgl. 5, 12; 5, 19). Somit bezieht sich das «Ich» des siebenten Kapitels auf den Adamsmenschen, den in Adam der Erbsünde verfallenen Menschen, den zu erlösen Jesus Christus gekommen ist.

Jetzt können wir also erklären, wieso man sagen kann, daß das Gesetz die Sünde gezeugt und den Tod verursacht hat. Paulus weist hier vor allem auf die Erbsünde Adams hin, denn Adam hat gesündigt, weil Gott ihm ein Gebot gab. Nach der Erzählung aus Genesis (2, 16–17; 3, 3) hätte Adam nicht sündigen können, wenn Gott ihm nicht etwas entschieden verboten hätte; überdies hat gerade dieses Verbot den ersten Menschen zur Sünde gereizt, aber nicht deshalb, weil er irgendwie instinktiv psychologisch darauf reagiert hat, sondern aus einem tiefliegenden metaphysischen Stolz heraus, der den Menschen veranlaßt, Gott gleich sein zu wollen. Der Teufel spielt ja darauf an: «Euch werden die Augen aufgehen und ihr werdet wie Gott sein, wissend Gutes und Böses» (Gn 3, 5). Paulus hat sich also in seiner Analyse, die auf die Erbsünde zurückgeht und das Verhältnis zwischen Gesetz und Sünde behandelt, wirklich auf die Schöpfungsgeschichte gestützt. Aber der Apostel meint, daß die Erbsünde auch weiterhin ihre Schatten auf die gesamte Menschheit wirft und daß der Mensch sich fortwährend gegen Gott empört, so daß er jedesmal, wenn er Gottes Gebote verletzt, es nicht aus einem psychologischen Drang heraus tut, sondern weil er, den Einflüsterungen einer tiefverankerten metaphysischen Versuchung folgend, über Gott stehen will. Also bringt nicht das Gesetz als solches den Menschen dazu, zu sündigen; nein, es ist vielmehr so, daß der Mensch, gleich wie Adam, hofft, sich durch die Übertretung des Gesetzes von Gott freizumachen.

Den Grundsatz, daß das Gesetz sowohl die Erkenntnis der Sünde, wie die Sünde selbst erzeugt und den Tod bringt, kann man in analoger Weise auf die verschiedenen Zeitalter der Menschengeschichte anwenden. Im eigentlichsten Sinn ist er auf den Fall Adams gemünzt, weil diesem ja im göttlichen Gebot ein großes Gut vorschwebte, während das Verbot lautete: «Nur vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn am Tage, da du davon ißt, mußt du sterben» (Gn 2, 17). In späterer Zeit paßt der Grundsatz am besten auf die Zeit der Gesetzgebung. Das mosaische Gesetz brachte den Juden die Erkenntnis der Sünde

und verkündete, daß auf die Nichtbefolgung der Tod stünde, wenn ihnen auch das volle Verständnis dafür, was es heißt, das Gesetz zu übertreten, erst angesichts des Kreuzes aufging. Paulus erkannte, daß sich die Menschheit von Natur aus mit Adam gegen Gott auflehnt und meinte deshalb, daß die Übertretungen gegen das mosaische Gesetz demselben Adamswillen, von Gott freizukommen, entsprangen. So konnte er also sagen, «würde es kein Gesetz geben, das sagt ‚du sollst nicht begehren', so hätte ich die Begierde nicht gekannt» (vgl. Röm 7, 7). In diesem Lichte besehen, ist das mosaische Gesetz eine göttliche Einrichtung, die hinzu kam, damit das Vergehen sich mehre (Röm 5, 20) und der Mensch entdecken möge, was er von Adam geerbt hat, daß er nämlich in einen Zustand verfallen sei, in dem er sich selbst sucht und sich danach sehnt, unabhängig von Gott zu sein. Aber auch die Heiden stehen unter dem Gesetz, und auf sie können wir denselben Grundsatz ein drittes Mal anwenden. Wenn sie auch nicht ganz verstehen, zu was das Gesetz ihres Herzens sie drängt und sich über die an die Nichtbefolgung gebundenen Strafen nicht ganz klar sind, bewirkt das Gesetz auch für sie Sünde und Verurteilung, weil sie wohl oder übel, ebenso wie Adam es tat, darauf reagieren werden.

So reizt das Gebot die ganze vorchristliche Menschheit zur Sünde auf, genau wie es Adam, den ersten Menschen, aufgereizt hat. Wie sehr Menschen auch versucht haben mögen, gut zu sein, wie gut und gottesfürchtig die Frommen Israels auch gewesen sein mögen (und Paulus schätzt ihre Bemühungen keineswegs gering ein), konnten sie doch das Gottesgesetz nicht so erfüllen, wie sie sollten, weil sie in der Übertretung die Erben Adams waren. Paulus würde zugeben, daß diese gottesfürchtigen Menschen von einst sich möglicherweise niemals der Tiefe ihrer Sünde bewußt waren, weil sie vielleicht niemals die Tiefen innerer Heiligkeit entdeckt haben, auf die das göttliche Gesetz wirklich hinzielte. Erst als mit dem Kommen Christi eine höhere Rechtfertigung unter den Menschen möglich wurde, wurde es offenbar, wie völlig unfähig der Mensch war, durch seine eigenen sittlichen Anstrengungen Gerechtigkeit zu erlangen. So ist nur der Christ (und der Mensch, dem Christus zwar begegnet, der aber nicht glauben will) sich dessen bewußt, daß die ganze Menschheit sündig ist und daß eine durch das Gesetz erlangte

höhere sittliche Erkenntnis die menschliche Schuld vermehren und den Tod bringen müsse.

Jubelnd verkündet Paulus die Botschaft, daß Jesus Christus uns vom Gesetz befreit hat. «Nichts also gereicht nunmehr denen zur Verurteilung, die in Christus Jesus sind. Denn es hat das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes» (Röm 8, 1–2). Jesus Christus hat nicht nur das Gesetz des Moses aufgehoben, indem er das erfüllte, wofür es das Zeichen war, sondern er hat auch im weiteren Sinn alle Menschen vom Gesetz, also von den sie verurteilenden Gottesgeboten befreit, die im mosaischen Gesetz am vollkommensten verkörpert sind. Wie ist das aber möglich? Christus hat den Menschen davon befreit, gleich wie Adam handeln zu müssen, so daß ein göttliches Gesetz nicht mehr zur Sünde reizt. Das Vergehen Adams, das die ganze Menschheit durchsetzt hat, hat der Gehorsam Christi, eines anderen Menschen, zum Stillstand gebracht, und dieser Mensch wurde der Vater einer neuen Menschheit (Röm 5, 15–18), die nicht mehr Adam und seiner Emporung gegen das Gesetz gleicht, sondern im Bildnis des gehorsamen Christus geformt ist. Seitdem es die Heiligkeit Christi gibt, an der der Gläubige teilhaben kann, vermag der Mensch auch mit Hilfe der Kraft Christi zu gehorchen und mit Hilfe seiner Gerechtigkeit heilig zu werden «damit die Forderung des Gesetzes erfüllt werde in uns» (Röm 8, 4). Während der Mensch in der alten Ordnung angesichts der göttlichen Gebote kraftlos war, gewährt die durch Christus eingeführte Ordnung dem Menschen zugleich mit der Verpflichtung auch die Gnade und die Kraft, diese zu erfüllen (vgl. Röm 8, 3–4).

Wir stellen fest, daß sich Christen immer noch gegen die göttlichen Gebote vergehen können und es auch weiter tun werden, aber da mit Christus eine neue Gnadenordnung begründet worden ist, wird ihnen dieses Vergehen nicht auf immer angerechnet werden. Die Tatsache, daß Gott die Menschen der alten Ordnung nicht an Ort und Stelle bestraft hat, schreibt Paulus dem zu, was er «Gottes Geduld und Langmut» nennt (Röm 2, 4); in der neuen Ordnung vergibt Gott unsere Sünden dank einer höheren Gabe, nämlich dank der Gnade. Dieser Verzeihung durch die Gnade wird der Christ immer bedürfen. Das Gesetz als Heilsordnung ist ein für

allemal aufgehoben, so daß sogar der Heilige, der in der Liebe Gottes weit vorgeschritten ist, immer durch seinen lebendigen Glauben, nicht durch seine mühevollen Werke, also durch die freie Gabe Gottes und nicht durch seine Verdienste gerechtfertigt bleibt.

Wenn Paulus die alte Ordnung mit der neuen und die Gefangenschaft im Gesetz mit der Freiheit in der Gnade vergleicht, so sind die abfälligen und mißbilligenden Ausdrücke, in denen er über das Gesetz und das Bündnis des Moses spricht, keineswegs bloße Übertreibungen um der Redekunst willen. An diesen Stellen versucht er nicht, die Geschichte Israels so zu beschreiben, wie sie selbst sie sahen, sondern im Gegenteil, er wendet sich um und sieht im Rückblick den alten Bund im Lichte des neuen Ereignisses. Deswegen finden wir, daß er das mosaische Gesetz «den Dienst des Todes» nennt im Gegensatz zum «Dienst des Geistes» (2 Kor 3, 7–8). In dem leidenschaftlichen Brief an die Galater, den er schrieb, um den schädlichen Einfluß der Judaisten zu unterdrücken, der sich in der Gemeinde bemerkbar machte, bringt er eine Anzahl von krassen Vergleichen, wie zum Beispiel, wenn er sagt, die zwei Ordnungen sind wie Israel und Isaak, die beiden Söhne Abrahams. Der eine, das Kind eines Sklavenmädchens, ist der dem Fleische nach geborene Sohn, während der andere, das Kind der Freien, ein auf Grund der Verheißung geborener Sohn ist, so daß «das jetzige Jerusalem (das im Gegensatz zur Kirche steht) mit seinen Kindern in Knechtschaft ist, während das obere Jerusalem frei und unsere Mutter (die Kirche) ist» (Gal 4, 25–26). Dieser Vergleich soll nicht die religiöse Vergangenheit Israels in ein schlechtes Licht setzen, sondern ist ein Urteil, das er angesichts des neuen Ereignisses, des Sieges Christi, fällt.

In demselben Galaterbrief behauptet Paulus, daß das Gesetz des Moses ein Fluch ist (3, 13) und daß alle, die zu den Gesetzeswerken stehen, verflucht sind (3, 10). Soll das heißen, daß das Alte Testament unter dem Zeichen göttlicher Feindschaft steht? Nein, das heißt es gar nicht, sondern Paulus meint wiederum das Judentum, dem das Kreuz gegenübersteht. Der Jude, der angesichts Christi und des Gnadenangebotes die alte, unvollkommene Ordnung vorzieht, wird verurteilt werden und dem unerlösten Heiden gleichen, ja sogar noch ärger dran sein. Aber auch der Christ, der zurückblickt und

seine Rechtfertigung bekräftigen will, indem er sie sowohl auf Christus als auf das Gesetz stützt, wird verurteilt werden. Das ist jedoch keine neue Lehre, denn im Prinzip wird sie bereits im Evangelium verkündet: «Wer glaubt... wird das Heil finden, wer aber nicht glaubt, wird verurteilt werden» (Mk 16,16).

Die ungläubigen Juden sind «in der Knechtschaft» und stehen «unter einem Fluch»; damit meinte Paulus, daß die Juden, die nach dem Sieg Christi noch weiterhin das mosaische Gesetz befolgten, sich in Gefangenschaft begaben, weil das Gesetz seinen Sinn verloren hatte; die Verheißungen, die einst damit verbunden waren, waren ihm ja entzogen worden, weil sie sich erfüllt hatten. So verfiel der Jude, der sich weigerte, angesichts Christi zu erkennen, daß er selbst der Erlösung bedürfe, auf nichts anderes zurück als seine auf der Gesetzesbefolgung beruhende eigene Leistung.

Damit kommen wir zu der für Paulus bezeichnenden Tatsache, die dem Apostel so viel scharfe Kritik von Seiten der jüdischen Autoren eingebracht hat, daß er nämlich jedesmal, wenn er das Gesetz wie einer betrachtet, der die Erfüllung gesehen hat, das alte Gesetz vollkommen von den ihm vorausgegangenen und ihm zur Seite stehenden Verheißungen an Israel trennt. Das mag daher kommen, daß die Pharisäer das Gesetz so hervorgehoben und die göttlichen Verheißungen verhältnismäßig selten erwähnt haben. Aber das ist kein genügender Grund dafür, warum Paulus in seinen Briefen die Trennung so radikal durchführt. «Wäre nämlich aus dem Gesetz die Erbschaft (der göttliche Segen), dann nicht mehr aus der Verheißung» (Gal 3, 18). Warum nicht? Den Juden des Alten Bundes wäre es nicht unmöglich erschienen, daß ein vom Gesetz ererbter Segen eine Verheißung enthalte oder daß das Gesetz eine Verheißung bestätige. Aber wie gesagt, dem heiligen Paulus ist nicht darum zu tun, ein genaues geschichtliches Bild der Religion des Alten Testaments zu entwerfen, sondern er betrachtet das Judentum, das Christus gegenübersteht, und dort, ja nur dort sind die Verheißungen vom Gesetz abgesondert, weil sie erfüllt sind. Die mosaischen Gesetzesregeln bleiben bestehen, aber diejenigen, die sie befolgen, werden umsonst hoffen, zu den den Juden gegebenen Verheißungen zu gelangen, weil die Befolgung des Gesetzes zu einem rein menschlichen und daher wertlosen Mittel, das Heil zu

suchen, herabgesunken ist. Paulus schreibt, daß sie Gottes Gerechtigkeit nicht erkannten und daher versuchten, eine eigene aufzurichten, anstatt sich der göttlichen zu unterwerfen (vgl. Röm 10, 3).

Paulus betrachtet die Vergangenheit Israels mit den Augen eines Gläubigen und findet darin eine zweifache Strömung, nämlich die Verheißungen, die mit Abraham beginnen und sich auf alle Völker erstrecken, und das Gesetz, das Moses allein für Israel erhielt. Mit den Verheißungen setzte eine Bewegung ein auf das Heil zu, weil sie eine Vorbereitung auf die Erfüllung in Christus sein sollten, aber das mosaische Gesetz schlug eine Richtung ein auf die Vermehrung der Sünde zu, weil ihm die Aufgabe zufiel, die Erkenntnis von Gut und Böse zu fördern. Da aber die Verheißungen in Christus erfüllt und das Gesetz aufgehoben war, entdeckt der heilige Paulus, der die Geschichte Israels von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, daß die beiden Strömungen schon in vergangenen Zeiten jede für sich bestanden, und so, im Lichte des Kreuzes besehen, trennt er, was im Laufe der Geschichte ineinandergeflossen war. Deshalb verkündet der Apostel, daß die herrliche Verheißungsgeschichte Israels und der Welt mit Abraham begann und daß das Gesetz nur wie eine Zeit der Knechtschaft in diese Geschichte eingefügt war (vgl. Gal 3, 15–22). Paulus weiß wohl, daß Moses, als er das Gesetz entgegennahm, nicht so darüber dachte und bestätigt sogar, daß das Gesetz nicht im Gegensatz zu den Verheißungen steht (vgl. Gal 3, 21) aber, vom christlichen Glauben aus gesehen ist er sich darüber klar, daß das Gesetz die Aufgabe hatte, «Sünde zu bewirken», also den Menschen mehr zum Bewußtsein zu bringen, daß sie der Erlösung bedürfen und in ihnen eine stärkere Hoffnung auf die göttlichen Verheißungen zu erwecken, mit anderen Worten, sie für die Rechtfertigung aus dem Glauben vorzubereiten.

Was blieb für die Juden übrig, die sich weiterhin dem Gesetz anvertrauten? Gar nichts, weil die Verheißungen nicht mehr im Gesetz enthalten waren und es zu nichts anderem imstande war, als diejenigen zu verfluchen, die es befolgten (Gal 3, 10). Will der Apostel mit diesen und ähnlichen Urteilen einzelne Menschen richten? Ich glaube, daß die biblischen Schriftsteller weit davon entfernt waren, objektive Fehler und subjektive Schuldhaftigkeit so genau zu kennen, wie der moderne Mensch es beinahe instinktiv tut und

daß wir nicht erwarten können, daß Paulus in seinen Briefen zwischen der in Knechtschaft verfallenen Synagoge und dem Geisteszustand des einzelnen Juden so haarscharf unterscheidet. Die Frage der schuldlosen Unwissenheit, die in unserer heutigen Bewertung derer, die unseren Glauben nicht teilen, so eine große Rolle spielt, hat den Apostel nicht berührt, und es genügte ihm, zu wissen, daß eine Gesamtverfügung, die Gott einer Gemeinschaft oder einem Staat zuteil werden läßt, nicht das Schicksal der dazugehörigen Einzelmenschen bestimmt. Ob Gott nun den Auf- oder Abstieg eines Volkes beschlossen hat, es bleibt ihm immer noch überlassen, jeden einzelnen, den er dazu ausersieht, dem Heil zuzuführen und heilig werden zu lassen, denn der Aufstieg wie der Abstieg eines Volkes kann für einige der Anlaß zu einer inneren Bekehrung und für andere die Gelegenheit werden, geistigen Schiffbruch zu erleiden. So hat Gott sogar während und nach dem Falle des Judentums eine vollkommen freie Hand mit Bezug auf das Schicksal des Einzelnen.

Die Juden, die dem Gesetz weiterhin anhängen, haben ihre Bestimmung verfehlt, sie leben «unter einem Fluch» und leben «in Knechtschaft». Es ist vielleicht nicht sehr zu verwundern, daß christliche, der Synagoge feindlich gesinnte Autoren solche Ausdrücke des Apostels ausgenützt haben, um die Juden zu bekämpfen. Im Mittelalter verstiegen sich manche sogar so weit, daß sie die politische Versklavung der Juden auf Grund der «Knechtschaft» verteidigten, über die der Apostel spricht[15]. Paulus jedoch dachte anders, aber auch er nahm an, daß Gott die der Synagoge treugebliebenen Juden (die, seinen Erfahrungen in der Diaspora entsprechend, wahrscheinlich die Mehrzahl ausmachen würden) züchtigen werde, weil sie seinen Ruf mißachtet hatten, und daß diese Züchtigung den anderen ähnlich sein werde, die Gott in früheren Zeiten, am typischsten in der babylonischen Gefangenschaft, seinem Volk auferlegt hatte. Israel in Sklaverei, Israel, das wegen seiner Treulosigkeit ausgestoßen wird – das sind Motive, die im Alten Testament immer wieder vorkommen. Auch Paulus blieb dieser althergebrachten Tradition treu und meinte, daß sich die ihrer Sendung untreu gewordene Synagoge in ein geistiges, von Gott

[15] Siehe S. 191.

entferntes Exil begeben habe. Aber dachte er daran, daß sich im Zusammenhang mit dieser Gefangenschaft eine politische oder soziale Erniedrigung des Volkes ergeben würde? Gewiß, christliche Apologeten haben jederzeit versucht, aus dem politischen Erfolg der Kirche und der sozialen Unterdrückung der Synagoge Schlüsse zugunsten des Christentums zu ziehen; aber nicht eine einzige Bemerkung des Apostels deutet darauf hin, daß er anläßlich des christlichen Sieges und der Gefangenschaft unter dem Gesetz an politische Ereignisse dachte. Im Gegenteil, die demütigenden Lebensverhältnisse – daß man schwach war und nicht verachtet und nicht geehrt, Not litt und kein Heim hatte, verflucht, verfolgt und beschimpft wurde, der Abschaum und Kehricht der ganzen Welt war – sah der Apostel als ein Zeichen göttlicher Auserwählung an (vgl. 1 Kor 4, 9–13).

Paulus war der Meinung, daß die Juden, die Gott ins Exil geschickt hatte, einer Züchtigung gewärtig sein mußten. Aber um zu verstehen, was der Apostel damit meinte, müssen wir bedenken, daß der Begriff der Züchtigung in der neuen Gnadenordnung eine tiefgehende Wandlung durchgemacht hatte. In der alten Ordnung hatte Gott in erster Linie zeitliche Ereignisse gewählt, um seinem Volk eine geistige Botschaft zu verkünden; um ihnen seine Gunst zu erweisen, segnete er ihre Ernte, und wenn er seinem Tadel Ausdruck verleihen wollte, so zerstörte er ihre Äcker. Im neuen Bund jedoch, in dem die irdische und die geistige Ordnung deutlich zu unterscheiden waren, deuteten Erfolg oder Mißerfolg in diesem Leben nicht mehr an, wie wertvoll ein Mensch oder eine Gemeinschaft in den Augen Gottes war, und obwohl sich der Begriff der Züchtigung auch in der neuen Gnadenordnung erhielt, bedeutete er nunmehr, daß man aus dem göttlichen Reich der Gnade ausgeschlossen sei, und diese Züchtigung wurde erteilt, um eine Bekehrung zu Gott zu bewirken. So hatte die irdische Gabe ebenso aufgehört, Pfand und Kennzeichen der göttlichen Gnade zu sein, wie sich der Zorn Gottes nicht mehr unbedingt in Ereignissen der Geschichte zeigen würde. Die Urchristen waren sich dessen wohl bewußt, daß der göttliche Unwille sich erst am letzten Tag der Menschengeschichte kundtun wird, wenn die Mächtigen und Fürsten dieser Welt gerichtet werden. Deshalb besteht weder irgendein

Grund, in der Verkündigung des heiligen Paulus, daß die Synagoge der Gefangenschaft verfallen sei, eine Voraussage ihrer künftigen politischen Unterdrückung zu sehen, noch im Elend und der Verachtung, der das jüdische Volk ausgesetzt gewesen ist, eine Erfüllung der neutestamentlichen Prophezeiungen zu erblicken, die den Fall der jüdischen Religion voraussagen.

Mehr als das, wir würden Paulus, seine Auffassung des Gesetzes im Römerbrief und die Verurteilung, die es bewirkt, vollkommen mißverstehen, wenn wir, von all dem ausgehend, versuchen wollten, zu erraten, wie er sich die zukünftige Geschichte Israels vorstelle. Paulus sah diese Dinge in einem viel allgemein gültigeren Licht, weil er der Ansicht war, wie wir bereits gesehen haben, daß die gesamte Menschheit unter einem sie verurteilenden Gesetz stand, und daß bei der Rechtfertigung nicht der geringste Unterschied bestand zwischen dem heiligsten Juden und einem dem Götzendienst am tiefsten verfallenen Heiden. Demnach wollte Paulus mit seiner Beschreibung des Gesetzes und des Lebens unter dem Gesetz nicht so sehr ein Bild entwerfen, wie sich das praktische Leben im Judentum abspielte, vielmehr charakterisierte er damit das Dasein irgendeines Menschen, der zuerst Christus nicht kennt und dann seinem Kreuz gegenübersteht. Jeder Mensch, ob Jude oder Heide, war der Verurteilung durch das Gesetz unterworfen, aber nur unter dem Kreuz wurde ihm diese Tatsache mit aller Macht und mit allen Konsequenzen so richtig klar. Aber dort ging ihm ebenfalls auf, daß er infolge einer neuen Art der Rechtfertigung alle Hoffnung, sich selbst zu retten, aufgeben und die Gnade Christi annehmen musse. Die Beschreibung, die Paulus von der Religion des Gesetzes gibt, ist nur insofern für das historische Judentum charakteristisch, als es die sündige Menschheit versinnbildlicht, die dazu bestimmt ist, durch Christus erlöst zu werden. Wenn es uns nicht gelingt, das Bild, das Paulus von dem Leben unter dem Gesetz zeichnet, auf alle Menschen anzuwenden, so geht uns ein wesentlicher Teil seiner Lehre verloren, denn es ist ja seine Absicht, an Hand des vorchristlichen Menschen zu beschreiben, wie es um alle Menschen bis zum Weltende steht. Der Mensch, dem Christus begegnet und dem der Glaube an ihn kommt, muß entdecken, daß er unter dem Gesetz verurteilt ist, muß die schmerzliche Phase

durchmachen, jegliche menschliche Hoffnung auf sich selbst und jegliches Vertrauen in sich selbst aufzugeben und eine neue, in der Heiligkeit eines anderen begründete Art, gerecht zu sein, auf sich nehmen, die dem gesunden Menschenverstand seines vorchristlichen Standes zu widersprechen scheint. Das Bild, das Paulus von der Knechtschaft des Gesetzes entwirft, wird immer das menschliche Woher des christlichen Glaubens sein und als das entscheidende Versagen des Menschen, als Urheber der Rechtfertigungsgabe gelten[16].

[16] «So zeichnet der Römerbrief das Bild einer vorchristlichen Existenz, die bis an das Ende dieser Weltzeit das entscheidende Woher der Existenz unter dem Evangelium bleibt», Goppelt, *Christentum...*, S. 110. Soviel ich weiß, hat niemand so klar wie Goppelt erkannt, daß Paulus Israel auf zwei verschiedene Weisen betrachtet, und zwar die eine historisch und die andere unter dem Kreuz. Die Ausführungen in den obigen Seiten verdanke ich diesem Autor, wenn ich auch einigen seiner Auslegungen nicht beistimmen kann.

DRITTES KAPITEL

RÖMERBRIEF, KAPITEL 9–11

In unserer bisherigen Besprechung der paulinischen, die Juden betreffenden Theologie, haben wir nur von Zeit zu Zeit auf die Kapitel 9–11 des Römerbriefes verwiesen, das heißt, wir haben vermieden, uns mit dem Hauptteil zu beschäftigen, in dem der Apostel die Rolle Israels in der Geschichte erörtert. Diese drei Kapitel bilden eine literarische und theologische Einheit, die uns nötigt, sie zusammen und aufeinanderfolgend zu behandeln. Wir werden sehen, daß sie etwas über Israel lehren, das nirgends im ganzen Neuen Testament so eindringlich und deutlich zu finden ist. Andrerseits werden wir aber nicht sagen können, daß sie eine neue Lehre enthalten, weil fast alle ihre Grundzüge in anderen Teilen der Paulusbriefe enthalten sind. Diesen wichtigen Punkt habe ich bereits erwähnt und um seinetwillen habe ich in den vorhergehenden Abschnitten die Kapitel 9–11 des Römerbriefes weggelassen. Manche Autoren sind nicht bereit, die in diesen Kapiteln aufgestellten Behauptungen uneingeschränkt gelten zu lassen, weil sie meinen, sie seien eigenartig, absonderlich und gäben nicht das Wesentliche des paulinischen Denkens wieder, deshalb will ich aber besonders hervorheben, daß, ganz im Gegenteil, die Lehre dieser drei Kapitel mit der Israel-Theologie des Apostels der übrigen Teile seiner Briefe vollkommen übereinstimmt.

Es ist interessant zu verfolgen, wie es zum Verständnis vom Römerbrief 9–11 gekommen ist. Ohne zu übertreiben, kann man behaupten, daß die drei Kapitel in früheren Zeiten kaum je völlig gewürdigt worden sind. H. Schelkle hat in seinem gelehrten und ausgeglichenen Werk *Paulus, Lehrer der Väter*, das ganze Kommentar der Patristik über die ersten elf Kapitel des Römerbriefes systematisch zusammengestellt und uns damit die Gelegenheit geboten, uns mühelos ein glaubwürdiges Bild davon zu machen, wie die Kirchenväter die hier besprochenen Kapitel einschätzten. Er nimmt in diesem Werk einen Vers nach dem anderen mitsamt ihren damaligen Auslegungen vor, und wir sehen dadurch ganz deutlich, daß

die Kirchenväter die drei Kapitel hauptsächlich benützten, um die christliche Lehre von Auserwählung, Prädestination und freiem Willen darzulegen. Leider hat sich diese unglückselige Tendenz das ganze Mittelalter hindurch bis fast in unser Jahrhundert hinein erhalten und hat die tiefe Bedeutung der drei Kapitel stark in den Schatten gestellt. Die allererste Bemerkung über die Kapitel, die wir in der *Bible de Jérusalem* zu lesen bekommen, wirft die Tradition von Jahrhunderten über den Haufen; dort heißt es, daß «es sich in diesen Kapiteln nicht darum handelt, ob und wie einzelne Menschen für die Herrlichkeit oder sogar für den Glauben prädestiniert sind, sondern einfach um die Rolle, die Israel in der Geschichte spielt». Wenn Paulus in diesen Kapiteln über Auserwählung oder Verwerfung spricht, denkt er nicht an das Schicksal einzelner Menschen, sondern an das von Völkern und ganzen Gemeinschaften. Ich werde Gelegenheit haben, das genauer auszuführen.

Schelkle ist der Meinung, daß ein zweiter Faktor, warum die Kirchenväter die Tragweite der drei Kapitel aus dem Römerbrief unterschätzt haben, in einem gewissen religiösen Antagonismus gegen die Juden liegt (eine Denkungsart übrigens, die sich über das patristische Zeitalter hinaus erhalten hat), demzufolge man nicht bereit war, ihnen den besonderen Platz einzuräumen, den Paulus dem Volke Israel im göttlichen Plan zugewiesen hatte. Diese Einstellung trat in der theologischen Tradition von Antiochien besonders stark hervor[17]. In seiner Anmerkung über die patristische Auslegung vom sechsundzwanzigsten Vers des elften Kapitels des Römerbriefes, also des Verses in dem Paulus die letztliche Bekehrung der Juden voraussagt, schreibt Schelkle, daß «man fast meinen könnte, die Kirchenväter hätten den Juden diese Zusicherung nicht gegönnt»[18]. Eine solche Einstellung, die durch die damaligen Auseinandersetzungen und die gesellschaftliche Spannung zwischen Juden und Christen noch verstärkt wurde, war nicht sehr dazu angetan, das Verständnis für das großartige Bild zu vertiefen, das Paulus in diesen drei Kapiteln des Römerbriefes verkündete.

In späteren Zeiten hat man die Kapitel oft als ein Kuriosum, als eine nebensächliche und unwichtige Spekuliererei betrachtet, die

[17] Schelkle, *Paulus...*, S. 365.
[18] Ebd. S. 421.

der heilige Paulus in Betracht gezogen hat, um sich mit den Judenchristen Jerusalems gut zu stellen, oder um seiner zu menschlichen Vorliebe willen, die er für sein Volk hatte. So hat man oft behauptet, diese Kapitel seien unklar, unmöglich zu verstehen und es seien die Grundzüge einer folgerichtigen Lehre aus ihnen nicht ersichtlich. Einen letzten Rest dieser Einstellung, zumindest was katholische Autoren anbelangt, finden wir in van der Ploegs Büchlein *The Church and Israel*, wo der Autor im Kapitel über Römerbrief 9–11 viele treffende Stellen einfach beiseite schiebt und behauptet, sie seien schwierig, spitzfindig und rätselhaft, und Paulus hätte sie bloß um einer rhetorischen oder stilistischen Wirkung willen geschrieben.

Aber im großen und ganzen hat unsere Zeit diesen drei Kapiteln endlich zu ihrem Recht verholfen, und eine große Anzahl von Büchern und Artikeln sind darüber erschienen, von denen einige sich nur an Exegeten und Theologen wenden, während andere geschrieben wurden, damit die Lehre des Paulus unter Christen im allgemeinen besser bekannt werde. Wenn die Meinungen über viele kleinere Punkte auch oft auseinandergehen, herrscht doch die Überzeugung vor, daß man die Kapitel 9–11 des Römerbriefes ernst nehmen muß, daß sie einen Kernpunkt des paulinischen Gedankenganges zum Ausdruck bringen und daß sie im großen und ganzen klar und verständlich sind. Die Kapitel sind nunmehr theologisch achtbar geworden, das heißt, man ist so weit, daß man sie sinngemäß als so verläßlich betrachtet, daß man theologisches Denken auf ihnen aufbauen kann. Als Zeichen der Wandlung, die stattgefunden hat, sei auf Cerfaux's bekanntes Werk über die paulinische Theologie der Kirche hingewiesen. Der Autor beginnt mit den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes, die er als die Grundlage der Lehre des Apostels ansieht, würdigt sie einer sehr genauen Auslegung und zeigt, daß die Kirche darin als die echte Fortdauer des Volkes Israel aufscheint[19].

Obwohl man sich über die Wichtigkeit der Kapitel und die wesentliche Richtung dessen, was sie beweisen wollen, verhältnismäßig einig ist, beantworten die Autoren eine besondere mit ihnen verbundene Frage nicht so einheitlich. Warum hat Paulus in seinem

[19] Cerfaux, *La théologie de l'Eglise...*, S. 10–38.

Brief an die Römer, der sich hauptsächlich mit der Rechtfertigung durch den Glauben befaßt und die Gleichberechtigung zwischen Juden und Heiden hervorhebt, eine Abhandlung über die Rolle geschrieben, die Israel im göttlichen Plan zukommt? Da gibt es viele verschiedene Theorien und jede mag etwas Wahres an sich haben. Wenn man etwas Wichtiges zu tun beabsichtigt, so spielen dabei gewöhnlich mehrere Gründe mit, und wenn das Unternehmen auch auf einem Hauptgrund basiert, so schließt dieser nicht aus, daß andere, ihm untergeordnete Absichten bei dem Beschluß mitwirken. Die Kapitel 9–11 beleuchten so vieles, was im vorhergehenden Teil des Römerbriefes steht, daß wir nicht einen, sondern viele Gründe finden können, warum Paulus sie geschrieben und in diesen Brief aufgenommen hat.

Wenn wir die Kapitel 1–8 erwägen, die vom Volk Israel, seiner Auserwählung, seiner Sünde und Erlösung und dem Ende der alten Zeit handeln, so bleiben einige Fragen unbeantwortet. Was geschieht zum Beispiel mit dem Volke Israel, wenn sein Messias kommt? Die Hauptantwort haben wir bereits gegeben, nämlich daß die Vorrechte Israels in Christus und der Glaubensgemeinschaft ihre Erfüllung finden und daß das echte Israel in dieser Gemeinschaft der Kirche fortdauert. Aber gibt es nichts, das das Eigentum des jüdischen Volkes bleibt? Diese Frage wird sogar noch verwickelter, wenn wir bedenken, daß Paulus es ja in der Diaspora selbst erlebt hat, daß die meisten Juden sich geweigert haben, an Christus zu glauben. Was geschieht also, im Zeitalter der Kirche, mit dem ungläubigen Israel? Die Frage, wie sich die Zukunft Israels gestalten wird, ist auf verschiedene Weise, aber nur teilweise beantwortet worden, und die Antworten sind nicht in einer einheitlichen theologischen Lehre zusammengefaßt. Auf der einen Seite haben wir gehört, daß alle, die dem Gesetz vertraut haben, der Knechtschaft ihrer eigenen Fehler verfallen sind, und auf der anderen Seite hat es geheißen, daß Gott trotz aller menschlichen Treulosigkeiten treu zu den Verheißungen steht, die er Israel gemacht hat. Einerseits hat man uns gesagt, daß es, was Rechtfertigung anbelangt, keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt, und andrerseits, daß die beiden Völker auch innerhalb der neuen Gnadenordnung weiterhin verschieden bleiben. Deshalb

brauchen wir uns nicht zu verwundern, wenn Paulus eine passende Gelegenheit ergreift, um die Lage zu erklären, in der sich das jüdische Volk nach der Ankunft Christi befindet, um so mehr als er im Römerbrief mit Bezug auf das Gesetz nicht einen horizontalen, auf die wahre geschichtliche Entwicklung begründeten Standpunkt eingenommen hat, sondern vielmehr einen vertikalen, der alles ausgehend vom Siege Christi sieht. Also ist es möglich, daß das Problem Israels, das Paulus in seinem Brief aufgeworfen hat, zur Abfassung der Kapitel 9–11 der Römerbriefe geführt hat, doch glaube ich nicht, daß dies der Hauptzweck der Kapitel war.

Manche Autoren meinen, daß der Apostel in diesen Kapiteln versucht, eine Erklärung für die Ungläubigkeit der Juden zu finden, weil diese Frage die Urchristen stark beschäftigte. Wie war es denn möglich, fragten sie, daß gerade das Volk, das auf den Messias vorbereitet war und in dessen Mitte er lebte, ihn nicht anerkannte, als er kam? Diese Frage war für Judenchristen wirklich beängstigend, erregte Anstoß bei den Heidenchristen und galt unter denen, die außerhalb der Kirche standen, als Beweis gegen das Evangelium[20]. Es mag wohl sein, daß Paulus mit dieser Frage im Sinn die drei Kapitel schrieb, obwohl sie bestimmt nicht in erster Linie apologetisch sein sollten, denn Paulus war, was den jüdischen Unglauben anbelangt, nicht so sehr um das Schicksal des jüdischen Volkes besorgt, als um den Erweis, daß Gott trotz menschlichen Versagens treugeblieben sei. Die jüdischen Rabbiner besaßen eine sorgfältig ausgearbeitete Theologie Israels, die auf den Vorrechten des Volkes aufgebaut war, und man könnte mit einer gewissen Berechtigung annehmen, wie manche Autoren es in ihren Kommentaren getan haben, daß Paulus ein christliches Gegenstück dazu, also eine christliche, im Lichte der göttlichen Treue gesehene, Auslegung Israels bringen wollte. Dieser Zweck und viele andere mögen zu der Entstehung der drei Kapitel beigetragen haben, aber keiner dieser Gründe und keiner kann hinreichend erklären, warum Paulus so eine Abhandlung gleich an die in den Kapiteln 1–8 enthaltene wichtigste aller Lehren von der Rechtfertigung aus dem Glauben hätte anschließen sollen, noch wie es zu dem Aufbau der drei Kapitel gekommen ist.

[20] Siehe Munck, *Christus und Israel*, S. 19–24.

Es gibt jedoch eine überzeugende Lösung, die Goppelt gefunden hat, der klarer als irgendein anderer Gelehrter gezeigt hat, wie sich die Kapitel 9–11 aus dem Gedankengang der früheren Kapitel entwickelt[21]. Paulus hat verkündet, daß wir gerechtfertigt sind, zwar nicht durch unsere Werke oder unsere persönlichen Verdienste, sondern durch den Glauben an die wahr gewordenen göttlichen Verheißungen. Er schließt das achte Kapitel mit der siegreichen Botschaft, daß uns absolut nichts von der in Jesus Christus offenbarten Liebe Gottes trennen kann. Diese Hoffnung des Apostels scheint jedoch wankend zu werden, wenn er an das Geschick Israels denkt. Angesichts des Unglaubens so vieler seiner Brüder leidet er Qualen, aber dieser Schmerz erwächst nicht nur aus der Verbundenheit mit seinem Volk, sondern viel mehr noch aus seinem Wissen um dieses Volkes Bestimmung; sie sind Israeliten, die Träger der Verheißungen, der sichtbaren Garantie göttlicher Treue auf Erden. Hat Gott aber Israel das Wort gebrochen, wie kann man dann den gesamten christlichen Glauben einschließlich der Rechtfertigung und Heiligkeit darauf aufbauen, daß Gott seine Versprechen einhält? Paulus schwankt nicht in seinem Glauben, aber wenn er die unbeirrbare Treue Gottes verkünden will, muß er um ein tieferes Verständnis dessen ringen, was Gott für Israel geplant hat. Deshalb sind die Kapitel 9–11 letzten Endes nicht ein Versuch, eine apologetische Frage zu lösen oder eine Theologie der Geschichte aufzustellen, sondern sind im strengsten Sinne *Kerygma*, die Verkündung der Frohbotschaft, daß nämlich Gott treu ist. Die drei Kapitel stellen daher drei aufeinanderfolgende Stufen göttlicher Offenbarung dar und verkünden das Maß der göttlichen Treue, daß nämlich die Erfüllung stets die Verheißung übertrifft. Gott bricht sein Versprechen, indem er mehr schenkt.

Der *erste* Teil unseres Abschnittes, neuntes Kapitel, Vers 6–29, verkündet, daß die Botschaft Gottes trotz der Ungläubigkeit so vieler Juden erfüllt worden ist, denn von Anfang an waren die Verheißungen nicht für alle Kinder Abrahams, sondern nur für die Auserwählten bestimmt. Daher hatte Israel seit jeher aus zwei Teilen bestanden, und zwar hatte der eine Teil nur dem Blute nach dazugehört, während der andere Teil auch in bezug auf

[21] Goppelt, *Christentum...*, S. 112–115.

die göttliche Verheißung dazugehört hatte, und dieser uralte Bruch innerhalb des Volkes ist jetzt in der Entscheidung für oder gegen Jesus Christus zum Vorschein gekommen. Der *zweite* Abschnitt des neunten Kapitels, Vers 30, bis zehntes Kapitel, Vers 21, verkündet, daß Gott, trotzdem er die Verheißungen auf die Erwählten beschränkt hat, seine Erfüllung weiter erstreckt und doch ganz Israel zum Heil beruft. Gewiß weigern sich viele Juden, zu glauben, doch ist das ihre eigene Schuld, denn Gott hat sich stets an ganz Israel gewandt, hat die Rechtfertigung aus dem Glauben bereits im mosaischen Gesetz offenbart, und dann haben die Apostel das ganze Evangelium in allen Synagogen Palästinas und der Diaspora verkündet. Der *dritte* Abschnitt, elftes Kapitel Verse 1–32, verkündet, daß Gottes Treue wiederum sein Versprechen übersteigt. Nachdem Gott ganz Israel berufen hat und übel empfangen wurde, verwirft er sein Volk doch nicht, sondern wird es, im Gegenteil, vollzählig retten. Er hat bereits einen heiligen Rest auserwählt, aber auch die vielen Juden, die sich weigern, zu glauben, erfüllen gerade durch ihren mangelnden Glauben eine Funktion, indem durch sie die Erlösung unter die Heiden gelangt; denn, wenn die Vollzahl der Heiden der Kirche angehört, wird das ganze Volk Israel zurückgerufen werden. «O Tiefe des Reichtums und der Weisheit... Gottes» (11, 33). Wenn auch die geschichtliche Botschaft nicht ganz verständlich ist, so kann man doch unbedingt auf Gott vertrauen. Er hat seine Treue zu Israel in einer Weise offenbart, die doppelt und dreifach seine Verheißungen übertrifft, wie ja seine Erfüllung immer herrlicher ist als sein Versprechen. Einzig und allein in seiner Treue ruht des Menschen Hoffnung und Erlösung.

Dies ist das Hauptthema der Kapitel 9–11 des Römerbriefes, und Paulus stellt es äußerst überzeugend dar. Natürlich enthalten die drei Kapitel noch viel mehr über die christliche Lehre, denn ebenso wie die ersten acht Kapitel sind sie an Inhalt und Bedeutung überaus reich, und kaum ein Satz ist darin zu finden, der nicht viel zu sagen hat. Wie sollen wir sie daher untersuchen? Wir werden zuerst die Kapitel gemeinsam vornehmen, um zu beweisen, daß sie nicht so schwierig zu verstehen sind, wie man es früher behauptet hat, und werden sehen, daß der grundlegende Ge-

dankengang, ohne je unklar zu sein, einer deutlichen Spur folgt. Wenn wir dann die Kapitel gelesen haben, werde ich in einem theologischen Kommentar auf die Stellen hinweisen, die mir in bezug auf unser Thema, Israel und das Evangelium Christi, am wichtigsten erscheinen.

Paulus beginnt die drei Kapitel, indem er feierlich erklärt, daß ihm der Unglaube so vieler Juden große Trauer und unaufhörlichen Kummer bereiten. Es tut ihm nicht nur weh, weil sie seine Brüder dem Blute nach sind, sondern weil ihnen seit jeher die Verheißungen gemacht wurden. Wäre es möglich, daß Gott sein Wort nicht gehalten hätte?

> Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, da mein Gewissen es mir mitbezeugt im Heiligen Geist. Ich habe große Trauer und unaufhörliches Weh in meinem Herzen. Ich wollte nämlich, ich könnte selber ein Verfluchter sein, von Christus weg, zum Besten meiner Brüder, meiner Verwandten dem Fleische nach. Sie sind Israeliten, sie haben die Kindschaft und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und den Gottesdienst und die Verheißungen. Sie haben die Väter und aus ihnen ist der Christus, dem Fleische nach, der über allem ist als Gott, hochgelobt in alle Ewigkeit. Amen.

Aber Gott ist treu. Er hat das Wort, das er Abraham gegeben hat, nicht gebrochen, denn von Anfang an waren die Verheißungen nicht für alle Kinder Abrahams bestimmt, sondern nur für diejenigen, auf die Gottes freiwillige Erwählung fiel. So war nur ein Teil Israels auserwählt.

> Es ist aber nicht so, als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre, denn nicht alle, die aus Israel sind, sind als solche Israel. Auch sind sie nicht, weil sie Nachkommen Abrahams sind, alle Kinder; sondern *in Isaak wird dir Nachkommenschaft gerufen werden*, das bedeutet: nicht die Kinder des Fleisches, nicht die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommenschaft gerechnet werden. Denn ein Verheißungswort ist dieses: *Zu dieser Zeit werde ich kommen und Sara wird einen Sohn haben.* Aber nicht nur diese, sondern auch bei Rebekka, die von dem einen Manne empfangen hatte, von Isaak, unserem Vater, da sie nämlich noch nicht geboren waren und weder Gutes

noch Schlechtes getan hatten – damit der nach freier Wahl erfolgte Ratschluß Gottes bestehen bleibe, nicht auf Grund von Werken, sondern nach dem Willen des Berufenen – wurde ihr gesagt, daß *der Größere dem Kleineren dienen werde*, so wie geschrieben steht: *Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt.*

Die göttliche Erwählung, die den einen Teil Israels dem anderen vorzieht, ist ein Mysterium, das über das menschliche Verständnis hinausgeht, und es wäre sinnlos, Gott deswegen Vorwürfe zu machen.

Was also sollen wir sagen? Ist Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! Denn zu Moses sagt er: *Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme und Mitleid haben, mit wem ich Mitleid habe.* So liegt es also nicht an dem, der will, noch an dem, der läuft, sondern an dem sich erbarmenden Gott. Es sagt nämlich die Schrift zu Pharao: *Gerade dazu habe ich dich erweckt, daß ich an dir meine Kraft zeige und mein Name verkündet werde auf der ganzen Erde.* Demnach also erbarmt er sich, wessen er will und verstockt, wen er will. Du wirst mir nun sagen: wer will da noch Vorwürfe machen? Denn wer widersteht seinem Willen? O Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Wird etwa das Gebild zum Bildner sagen: wozu hast du mich so gemacht? Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Ton, um von derselben Masse dies zu einem wertvollen Gefäß und jenes zu einem minderwertigen zu machen?

Der Zorn Gottes, der einen Teil Israels trifft, kommt sowohl Juden wie Heiden zugute, derer er sich erbarmt.

Wenn aber Gott, in der Absicht, seinen Zorn zu zeigen und seine Macht kundzutun, mit viel Langmut die Gefäße des Zornes, bereitet zum Untergang, ertragen hat, um den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun an den Gefäßen der Erbarmung, die er voraus bereitet hat zur Herrlichkeit? Als solche hat er auch uns berufen, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heidenvölkern.

Paulus führt Stellen aus dem Alten Testament an, in denen verkündet wird, daß Gott frei ist, sich eine neue Heilsgemeinschaft zu erwählen und daß sich Israel infolgedessen spalten wird.

Wie er auch bei Osee sagt: *Ich werde das Nicht-mein Volk mein Volk nennen und die Nicht-Geliebte Geliebte und an dem Orte, an dem ihnen*

gesagt wurde: Nicht-mein-Volk seid ihr, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes heißen. Jesaia aber ruft über Israel: *Wäre die Zahl der Kinder Israels wie der Sand am Meere, der Rest nur wird gerettet werden; denn sein Wort erfüllend und rasch vollendend wird der Herr handeln auf der Erde.* Und wie Jesaia vorausgesagt hat: *Wenn nicht der Herr der Heerscharen uns Samen gelassen hätte, wie Sodom wären wir geworden und Gomorrha glichen wir.*

Nun zeigt Paulus an Hand seiner eigenen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, wie das (ungläubige) Israel versagt hat und die (auserwählten) Heiden erlöst worden sind. Die Juden haben sich nämlich zu sehr um ihre eigene Gerechtigkeit bemüht, und daher die Gabe göttlicher Gnade unwillig abgelehnt.

Was sollen wir nun sagen? Daß die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit getrachtet haben, Gerechtigkeit erlangt haben, Gerechtigkeit aber aus dem Glauben. Israel jedoch, das nach dem Gesetze der Gerechtigkeit trachtete, ist an das Gesetz nicht herangekommen. Weshalb? Weil nicht aus Glauben, sondern aus Werken. Sie sind angestoßen an dem Stein des Anstoßes, wie geschrieben steht: *Siehe, ich setze auf Sion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.* Brüder, meines Herzens Wunsch und mein Flehen zu Gott geht um sie für ihre Rettung. Denn ich bezeuge es ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht in rechter Erkenntnis. Ohne die Gerechtigkeit Gottes zu erkennen und im Bemühen, die eigene aufzurichten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen. Denn das Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für einen jeden, der glaubt.

Wenn auch nur ein Teil Israels erwählt gewesen und der andere dem Unglauben verfallen ist, so hatte Gott doch von Anbeginn alle Juden berufen und hatte bereits im mosaischen Gesetz die göttliche Gabe der Rechtfertigung aus dem Glauben verkündet oder zumindest angedeutet. Leider wählt Paulus nur wenige Beispiele aus der betreffenden Stellensammlung und erklärt nicht, warum er gerade diese nebeneinanderstellt. Die Auswahl der angeführten Stellen dürfte sich aus einer mündlichen Auseinandersetzung mit jüdischen Rabbinern ergeben haben, die den Zusammenhang kannten und deshalb sicherlich verstanden haben, auf was der Apostel hinzielte;

uns jedoch ist dies der dunkelste Abschnitt der drei Kapitel. Der Hauptpunkt, den wir daraus ersehen, ist, daß sogar gemäß dem Gesetz das Heil weder weit entfernt noch schwierig zu erlangen ist; es ist immer nahe und alle Menschen können durch den Glauben an Gott dazu gelangen.

> Moses nämlich schreibt hinsichtlich der Gerechtigkeit aus dem Gesetz, daß *der Mensch auf Grund seines Tuns durch sie leben werde.* Die Glaubensgerechtigkeit aber spricht so: *Sage nicht in deinem Herzen, wer wird aufsteigen zum Himmel?*, das heißt um Christus herabzuholen. Oder: *wer wird hinabsteigen in den Abgrund?* Das heißt um Christus von den Toten heraufzuholen. Sondern was sagt sie? *Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und deinem Herzen;* das ist das Wort des Glaubens, das wir verkünden. Wenn du nämlich mit deinem Munde Jesus als Herrn bekennst und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn auferweckte von den Toten, wirst du Rettung finden. Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber das Bekenntnis gesprochen zur Rettung. Es sagt ja die Schrift: *Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.* Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Hellene. Ein und derselbe ist ja Herr von allen, reich für alle, die ihn anrufen. *Ein jeder nämlich, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.*

Gott ist treu und deshalb sendet er seine Apostel durch Palästina und in die Diaspora, um allen Juden das Evangelium zu verkünden. Wenn sie nicht daran glauben, liegt es nicht daran, daß Gott etwas unterlassen hat.

> Wie nun sollen sie anrufen einen, an den sie nicht geglaubt haben? Wie aber sollen sie glauben an einen, von dem sie nichts gehört haben? Wie aber sollen sie hören, ohne einen Verkünder? Wie aber sollen sie verkünden, wenn sie nicht ausgesandt wurden, so wie geschrieben steht: *Wie lieblich sind die Füße der Frohboten des Guten?* Aber nicht alle haben der Frohbotschaft Gehör geschenkt. Jesaia sagt ja: *Herr, wer hat unserer Predigt geglaubt?* Der Glaube kommt also durch die Predigt, die Predigt aber durch Christi Wort. Aber, sage ich, haben sie etwa nicht gehört? Doch wohl! *Über alles Land erging ihr Schall und bis an die Grenzen des Erdkreises ihre Worte.*

Nun führt Paulus Stellen aus dem Alten Testament an, die besagen, daß Gott sich der Völker annehmen wird und daß Israel diese seine Großmut mißbilligt.

Aber, sage ich, hat es Israel etwa nicht verstanden? Als erster sagt Moses: *Ich werde euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, mit einem unverständigen Volke werde ich euch aufreizen.* Jesaia aber wagt den Ausspruch: *Ich ließ mich finden von denen, die nicht nach mir suchen, ich offenbarte mich denen, die nicht nach mir fragen.* Zu Israel aber sagt er: *Den ganzen Tag hielt ich meine Hände ausgebreitet nach einem störrischen und widerspenstigen Volke.*

Dennoch, trotz aller menschlichen Untreue bleibt Gott Israel treu. Der gläubige, kleinere Teil Israels stellt den heiligen Rest dar, den Gott von Anbeginn der Geschichte Israels für sich vorbehalten hat.

Ich sage nun: hat Gott sein Volk etwa verstoßen? Das sei ferne! Denn auch ich bin ein Israelite, aus Abrahams Nachkommenschaft, aus dem Stamme Benjamin. *Es hat Gott nicht sein Volk verstoßen*, das er voraus erkannte. Oder wißt ihr nicht, was die Schrift sagt bei Elias, da er vor Gott sich über Israel beklagte: *Herr, deine Propheten haben sie getötet, deine Opferstätte zertrümmert und ich bin allein übriggeblieben und sie trachten nach meinem Leben.* Aber was sagt ihm der Gottesspruch? *Ich habe mir übrigbehalten siebentausend Männer, die ihr Knie nicht beugten vor Baal...* Ebenso nur ist auch in der Jetztzeit ein Rest vorhanden nach der Auswahl der Gnade. Wenn aber durch Gnade, dann nicht mehr auf Grund von Werken, sonst wäre Gnade nicht mehr Gnade.

Der ungläubige, weitaus größere Teil Israels ist, gemäß der im Alten Testament prophezeiten Vorsehung, mit Blindheit geschlagen.

Was also? Was Israel anstrebt, das hat es nicht erreicht; die Auswahl hat es erreicht, die übrigen aber wurden verstockt, dem Schriftwort gemäß: *Es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung, Augen, um nicht zu sehen, Ohren, um nicht zu hören, bis zum heutigen Tag.* Und David sagt: *Es werde ihr Tisch zum Fangnetz und zur Falle zum Anstoß und zur Vergeltung. Ihre Augen seien finster, daß sie nicht sehen und ihren Rücken sollst du beugen für immer.*

Aber Israel ist nur zeitweilig blind und wird einst mit Christus versöhnt werden.

Ich sage nun: sind sie etwa angestoßen, um zum Fall zu kommen?

Das sei ferne! Vielmehr kam durch ihre Verfehlung das Heil zu den Heiden, um sie eifersüchtig zu machen. Bedeutet aber ihre Verfehlung Bereicherung der Welt und ihr Geringsein Bereicherung der Heiden, um wieviel mehr ihre Vollzahl! Euch Heiden aber sage ich: Sofern nun gerade ich Heidenapostel bin, will ich mein Amt lobpreisen, falls ich irgendwie eifersüchtig mache mein eigen Fleisch und von ihnen welche zum Heile bringe. Denn bedeutet schon ihre Verwerfung Versöhnung der Welt, was dann ihre Aufnahme anders als Leben aus Toten?

Israel wird immer, trotzdem es untreu und von der Gemeinschaft abgeschnitten ist, ein geweihtes Volk bleiben und sein Weiterbestehen wird stets ein Zeichen dafür sein, daß Gott sein Heil freiwillig schenkt und ein Prüfstein dafür, ob die Christen sich selbst als Freierwählte verstehen.

Ist aber die Erstlingsgabe heilig, dann auch die Teigmenge, und ist die Wurzel heilig, dann auch die Zweige. Wenn aber einige von den Zweigen herausgebrochen wurden und du vom Wildölbaum eingepfropft wurdest unter sie und Anteil bekamst an der Wurzel und dem Saft des Ölbaums, dann überhebe dich nicht über die Zweige. Überhebst du dich aber: nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich! Du wirst mir sagen: es wurden die Zweige herausgebrochen, damit ich eingepfropft werde. Richtig, infolge ihres Unglaubens wurden sie herausgebrochen, du aber stehst infolge des Glaubens. Trage nicht Hoffärtiges im Sinne, sondern Furcht! Hat er nämlich der naturgewachsenen Zweige nicht geschont, wird er auch deiner nicht schonen. Siehe also Gottes Güte und Strenge; über jene, die gefallen sind, Strenge, über dich aber Gottes Güte, wenn du treu bleibst der Güte, sonst wirst auch du weggehauen werden. Jene aber, wenn sie nicht im Unglauben bleiben, werden eingepfropft werden; Gott hat ja die Macht, sie wieder einzupfropfen. Wenn du nämlich von dem naturgemäßen Wildölbaum weggehauen und gegen die Natur dem Edelölbaum eingepropft wurdest, um wieviel mehr werden diese als die naturgemäßen ihrem eigenen Ölbaum eingepfropft werden?

Israel wird zu Christus bekehrt werden, nachdem die Heiden der Kirche beigetreten sind.

Denn ich will nicht, Brüder, daß ihr in Unkenntnis seid über dieses Geheimnis – damit ihr nicht vor euch selber weise seid –; Verstockung ist für einen Teil über Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: *Kommen wird von Sion der Erlöser, entfernen wird er die Gottlosigkeit von Jakob und dies ist mein Bund für sie, wenn ich wegnehmen werde ihre Sünden.*

Die Erwählung Israels ist unwiderruflich, aber die Spaltung zwischen dem «heiligen Rest» und dem «ungläubigen Israel» ist der Ort, wo die Heiden in die Heilsgeschichte eingefügt worden sind. Gott hat es so gewollt, daß die ganze Menschheit in Unglauben verfalle, damit er sie alle in die Verheißungen der Erbarmung miteinschließen könne.

In Hinsicht auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen, im Hinblick auf die Erwählung aber sind sie geliebt um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes. Wie nämlich ihr dereinst im Ungehorsam wart vor Gott, jetzt aber Erbarmen gefunden habt infolge des Ungehorsams dieser, so sind auch sie jetzt im Ungehorsam infolge des Erbarmens an euch, damit auch sie nunmehr Erbarmen finden. Es hat Gott ja alle in Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich aller zu erbarmen.

Paulus, der ob der Ungläubigkeit seines Volkes getrauert hatte, betrachtet den Weg, den Gott für die Geschichte der Menschheit geplant hat und findet darin seinen Trost: Gott ist treu.

O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Ratschlüsse und wie unergründlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt und wer ist sein Ratgeber gewesen? Oder wer hat ihm vorher gegeben und es müßte ihm zurückgegeben werden? Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm ist alles. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.

VIERTES KAPITEL

THEOLOGISCHE RANDBEMERKUNGEN ZUM NEUNTEN BIS ELFTEN KAPITEL DES RÖMERBRIEFES

Wie Paulus persönlich auf den Unglauben der Juden reagierte

> «*Ich wollte nämlich, ich könnte selber ein Verfluchter sein, von Christus weg, zum Besten meiner Brüder*» (*9, 3.*)

Zu Anfang der drei Kapitel beruft sich Paulus auf den Heiligen Geist als seinen Zeugen dafür, daß der Unglaube seines Volkes ihm großen Kummer und unaufhörliche Sorge bereitet und, wie wir früher erwähnt haben, ist Paulus nicht in einer solchen Seelenangst und so außerordentlich besorgt um Israel, weil er sich einfach menschlich mit seinem eigenen Volk verbunden fühlt, sondern das Problem quält ihn, wie er trotz allem, was sich damals in Israel begab, sowohl Juden wie Heiden beweisen kann, daß Gott seinen Verheißungen treu bleibt. Erst nachdem es ihm gelungen ist, zu zeigen, daß Gott seine Verheißungen nur insofern bricht, als er mehr schenkt als das, wofür er sich verpflichtet hat, bricht Paulus in ein Loblied aus und preist den geheimnisvollen Ratschluß göttlicher Barmherzigkeit: «O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes» (Röm 11, 33). Die Treue, mit der Gott zu seinen Verheißungen steht, gehört zur wesentlichen Verkündigung des Römerbriefes, und unsere Rechtfertigung aus dem Glauben ist darauf aufgebaut. Aber abgesehen von diesem Hauptthema der drei Kapitel zeigt Paulus, wie zärtlich er sein Volk liebt, wie sehr er es umsorgt und wie er ihm als Mensch und als Apostel zugetan ist. Er schreibt, daß ihn zwar absolut nichts von der Liebe Christi trennen könne (vgl. Röm 8, 35), daß er aber doch bereit wäre zum Besten seiner Brüder die ewige Trennung von Christus zu erdulden.

Diese Liebe des Paulus für sein Volk zieht sich durch seine ganzen Briefe. Weiter oben haben wir gesehen, wie sehr Paulus sich

mit den Juden eins fühlt und wie stolz er auf ihre Überlieferungen und ihre sittliche Überlegenheit ist. Trotzdem Christus das Gesetz aufgehoben hat und trotz der Leidenschaftlichkeit, mit der der Apostel diese Lehre verbreitet, neigt er stets dazu, den Juden wie ein Jude, d.h. denen unter dem Gesetz wie einer unter dem Gesetz zu werden, um sie zu retten (1 Kor 9, 19–21; 10, 32–33). Paulus sagt den Christen Roms sogar, daß er mit seinem Wirken unter ihnen nicht in erster Linie die Bekehrung der Heiden bezweckt, sondern daß er durch die Bekehrung der Heiden in den Juden eine heilige Eifersucht erregen will, um sie dazu zu bringen, daß sie sich zu Christus bekennen. «Euch Heiden aber sage ich: sofern ich nun gerade Heidenapostel bin, will ich mein Amt lobpreisen, falls ich irgendwie eifersüchtig mache mein eigen Fleisch und von ihnen welche zum Heil bringe» (Röm 11, 13–14). Trotz der zunehmenden Ungläubigkeit Israels, die doch wohl schuldhaft war, vergißt Paulus niemals das Heil seines Volkes, nicht einmal dann, wenn er unter den Heiden wirkt und sieht, wie erfolgreich er ist. «Brüder», schreibt er an die Christen Roms, «meines Herzens Wunsch und mein Flehen zu Gott geht um sie (die Juden) für ihre Rettung» (Röm 10, 1). Ob sie glauben oder nicht, sie bleiben immer sein «eigen Fleisch» (Röm 11, 14) und er weiß, daß er von Gott berufen wurde, damit er sie liebe und mit Israel eins sei.

Aber aus den Paulusbriefen geht hervor, daß der Apostel gelegentlich auf den Unglauben der Juden auch mit auflodernden Zorn reagiert. Wir haben bereits gesehen, wie heftig er sich darüber äußert, daß die Synagoge in Knechtschaft verfallen ist und daß diejenigen, die dem Gesetze folgen, in einem jeden Erbarmens baren Zustand leben. Wenn Paulus, besonders im Römerbrief, Stellen aus dem Alten Testament anführt, so ist er in der Wahl und Auslegung der Texte oft eine Spur übertrieben, weil er sie als Waffe gegen die Juden der Synagoge benützen will. Den ärgsten Ausbruch gegen die Juden, mit dem sich kein anderer in den Paulusbriefen vergleichen kann, finden wir im ersten Brief an die Thessalonicher, in dem sich der Apostel sowohl gegen ihren Unglauben, als auch gegen den fanatischen Eifer wendet, mit dem diese Männer die sprossenden christlichen Gemeinschaften in Korinth, Thessalonicha und Beröa verfolgen. Ich führe die ganze Stelle an:

Denn, Brüder, ihr seid Nachahmer geworden der Kirchen Gottes in Judäa, die in Christus Jesus sind; habt doch auch ihr von den eigenen Volksgenossen das gleiche erduldet, wie jene von den Juden, die den Herrn Jesus getötet und die Propheten und uns verfolgt haben. Sie sind es, die Gott mißfallen haben und die allen Menschen feind sind, da sie uns hindern wollen, den Heiden zu predigen, daß sie gerettet werden. So machen sie allzeit das Maß ihrer Sünde voll, ist doch schon der Zorn Gottes über sie gekommen bis zum Ende (bis ans Äußerste) (1 Thess 2, 14–16).

Diese Ausdrucksweise ist uns nicht unbekannt, denn im ersten Satz dieser Stelle klingen die Anklagen nach, die Matthäus und Stephanus in seiner Verteidigungsrede gegen das Volk und seine Führer vorgebracht haben und in denen sie den Juden, die Christus verworfen und gekreuzigt haben, vorwerfen, daß sie die Erben derer sind, die die Propheten verfolgt und erschlagen haben (vgl. Mt 5, 12; 21, 33–44; 23, 29–35; Apg 7, 51–53). Diese selben Juden verfolgen jetzt die Kirchen Palästinas und stiften auch immer wieder Unruhe, um den von Paulus gegründeten christlichen Gemeinden zu schaden.

Auch im zweiten Satz erinnert die Stelle an die Vergangenheit, weil er der antisemitischen Vorurteile der antiken Heiden gedenkt. Die griechisch-römische Welt warf den Juden vor, sie seien Atheisten, weil sie einen unsichtbaren, nicht bildlich dargestellten Gott verehrten, und man sagte ihnen nach, daß sie die anderen Menschen hassen, weil sie sich, ihrem Gesetz gemäß, abschlossen und sich weigerten, an heidnischen religiösen Übungen teilzunehmen[22]. In seinem Zorn wiederholt Paulus die damals allgemein bekannten Phrasen, ändert sie aber sofort ab, indem er sagt, daß die ungläubigen Juden der Diaspora Gott und den Menschen feind sind, aber nicht weil sie Juden sind, sondern weil sie die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden verhindern. In seinem, Jahre später

[22] «Adversos omnes alios hostile odium» schrieb Tacitus über die Juden (*Historia* V, 5). Unser Vers ist so sehr durch heidnische antisemitische Schriften bedingt, daß S. Brandon in *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London 1951, S. 92–93) meint, ein Heidenchrist habe ihn später eingeschoben. Paulus muß sehr zornig gewesen sein, wenn er auf Beschuldigungen gegen sein eigenes Volk anspielt, von denen er wußte, daß sie Verleumdungen waren. Rigaux, in seinem *Epitres aux Thessaloniciens*, S. 440–456, behandelt die ganze Frage.

geschriebenen Brief an die Römer erkennt der Apostel aber, daß Gottes geheimnisvolle Fügung die Opposition der Juden dazu ausersehen hatte, die Bekehrung der Heiden zum Evangelium zu beschleunigen. Während er in den Briefen an die Thessalonicher seine jüdischen Feinde in prophetischem Zorn anklagt, versteht er später, als er ruhiger geworden ist, daß nicht einmal menschliche Bosheit den auf das Weltheil gerichteten Plan Gottes vereiteln kann.

Der dritte Satz unserer Stelle aus dem Thessalonicherbrief ist der schwierigste. «So machen sie allzeit das Maß ihrer Sünden voll, aber schon ist der Zorn Gottes über sie gekommen, bis zum Ende.» Wir können hier zweifellos annehmen, daß Paulus auf die prophetischen Worte anspielt, die der Herr den Pharisäern und Tempelpriestern zugerufen hatte: «Macht ihr nur das Maß eurer Väter voll... damit auf euch all das gerechte Blut komme, das auf Erden vergossen wird... wahrlich, ich sage euch: dies alles wird über dieses Geschlecht kommen (Mt 23, 32; 23, 35; 23, 36). Aber bezieht sich der Zorn Gottes, von dem Paulus sagt, er sei vorausbestimmt gewesen, auf die Zerstörung Jerusalems? Wahrscheinlich nicht, weil Paulus nicht ein einziges Mal die Prophezeiung Christi erwähnt, die auf die Zerstörung des Tempels hinweist. Die Schwierigkeit liegt hier nämlich in der Übersetzung. Was ist der genaue Sinn der Worte «der Zorn Gottes ist über sie gekommen εις τέλος». Den Schluß des Satzes kann man entweder mit «bis ans Äußerste» oder mit «bis zum Ende» wiedergeben, aber auch die verbale Form hilft uns nicht, den Fall zu bestimmen, weil Paulus das Zeitwort vorwegnehmend gebraucht; er ist so sicher, daß die Strafe kommen wird, daß er darüber spricht, als wäre sie bereits eingetreten. Sollte er, wie moderne Kommentatoren vermuten, «bis ans Äußerste» sagen wollen, so bezieht er sich damit auf eine Lehre, die er in seinen anderen Briefen auseinandergesetzt hat, nämlich auf die Verstockung der der Synagoge anhängenden Juden und ihrer darauffolgenden Ausstoßung aus der Heilsgemeinschaft. Allerdings, wenn man die Worte mit «bis zum Ende» übersetzen muß, hätten wir hier eine Anspielung auf die Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag, an dem Gottes Zorn über die Juden kommen wird, und dann könnte man den Ausruf des Apostels als eine Prophezeiung auslegen, die sich auf die endgültige Verdammnis Israels bezieht. Tatsächlich sehen einige Auto-

ren die Sache so an und behaupten, daß Paulus sich hier selbst widerspricht und die an anderer Stelle ausgedrückte zuversichtliche Hoffnung, das ungläubige Israel werde zum Gottesreich der Gnade zurückkehren, leugnet und zurückweist (Röm 11, 26)[23]. Wenn man aber überzeugt ist, daß die Heilige Schrift inspiriert ist, so kann man sich dieser Auslegung nicht anschließen. Sollte Paulus sogar voraussagen, daß Gottes Zorn «bis ans Ende» über die Juden kommen werde, denkt er hier sicherlich nicht an eine eschatologisch gesehene Verwerfung des jüdischen Volkes, sondern einfach an die kirchenfeindlichen Juden, die sich der langen Reihe der Rebellen anschlossen und sich gleich ihnen gegen Gott und seine Propheten in Israel auflehnten. Wir kommen der Wahrheit jedoch am nächsten, wenn wir diesen Satz zusammen mit der ganzen Stelle, der er entnommen ist, nicht so auffassen, als enthalte er eine genaue Voraussage künftiger Ereignisse oder eine unwiderrufliche theologische Erklärung, sondern eher, als sei er ein heftiger Ausbruch von Zorn und Empörung, wie er den jüdischen Propheten eigen war.

Wir sind davon überzeugt, daß man die Einstellung und Persönlichkeit des heiligen Paulus vollkommen mißversteht, wenn man ihn, wie gewisse christliche Autoren unserer Zeit es wiederholt getan haben, des Antisemitismus und der Feindseligkeit dem jüdischen Volke gegenüber zeiht. Wer hätte denn jüdischer sein können, als Paulus es war, und wer hätte stolzer darauf sein können, als er? Freilich hat er gegen «die Juden» polemisiert, also gegen die fanatischen Anhänger der Synagoge, hat das damalige, durch das Kommen Christi gehaltlos gewordene Judentum mit Schmach und Schande bedeckt und hat gelegentlich *ad hominem* Argumente gegen seine jüdischen Feinde verwendet, die versucht hatten, seine Kirchen irre zu führen, aber nichts lag ihm ferner, als das jüdische Volk, dem er angehörte, schlecht zu machen oder in Verruf zu bringen.

[23] Dibelius schreibt in seinem, in Lietzmanns *Handbuch zum NT* erschienenen Kommentar zu den Thessalonicherbriefen, daß er einen Widerspruch finde zwischen 1 Thess 2, 16 und dem 11. Kapitel der Römerbriefe. Andere Autoren sind jedoch der gegenteiligen Meinung und schlagen vor, man solle 1 Thess 2, 16 mit «der Zorn Gottes ist bis zum Ende über sie gekommen» übersetzen und damit andeuten, daß der göttliche Zorn sich zum Ende legen wird, was bestätigt, was Paulus im 11. Kapitel der Römerbriefe schreibt. Siehe Munck, *Christus und Israel*, S. 52.

Manchmal flucht er nach der Art der Propheten, aber wir haben gesehen, daß Matthäus in seinem Evangelium und Stephanus in seiner Rede in derselben Tradition stehen. Wenn sich die Juden der Diaspora dem Evangelium genauso widersetzten, wie es die Vorsteher des Judentums in Palästina getan hatten, so wiederholte Paulus immer von neuem die Verurteilungen, die Jesus ausgesprochen hatte und aus denen bloß die erbitterten Verfluchungen widerhallten, die die alten Propheten ausgestoßen hatten. Die jüdischen Gemeinden, denen Paulus das Evangelium verkündet, haben die Gelegenheit, den Glauben anzunehmen; wenn sie sie nicht ergreifen, befolgt Paulus den Rat seines Meisters: «Wo immer die Leute euch nicht aufnehmen, geht fort aus dieser Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen, zum Zeugnis wider sie» (Lk 9, 5). Genau das tat Paulus zuweilen, und besonders in der angeführten Stelle aus dem Thessalonicherbrief schüttelte er den Staub ab. Aber ein Prophet Israels hat das Recht und die Pflicht, sein eigenes Volk um seiner Treulosigkeit willen abzukanzeln, weil er weiß, daß die göttlichen Drohungen, die er gegen sie ausstößt, von göttlichen Verheißungen begleitet sein werden und das Volk vielleicht dazu bringen werden, sich zu Gott zu bekehren. Die echten Merkmale eines Propheten der Frühzeit waren seine Liebe zu seinem abwegigen Volk, seine große Sorge um ihr Heil und sein an Verzweiflung grenzender Kummer ob ihrer Widerspenstigkeit; das alles kommt wunderbar zum Ausdruck, wenn Paulus zu Beginn des neunten Kapitels des Römerbriefes bekennt: «Die Wahrheit sage ich... ich lüge nicht... ich habe große Trauer... ich wollte, ich könnte selbst ein Verfluchter sein, von Christus weg, zum besten meiner Brüder.»

In einer späteren Stelle des Römerbriefes wird Paulus uns sagen, wie sich die Christen den ungläubigen Juden gegenüber zu verhalten haben.

Die Spaltung in Israel

> «*Denn nicht alle, die aus Israel sind, sind als solche Israel (9, 6)*».

Paulus widmet fast das ganze neunte Kapitel des Römerbriefes der Spaltung in Israel, weil er darlegen will, daß Gott treu ist, trotz der

Ungläubigkeit und dem darauf folgenden Ausschluß so vieler Juden. Gott widerruft sein Versprechen nicht, weil von Anfang an die messianischen Verheißungen nur für die von Gott frei erwählten Menschen bestimmt waren. Nicht alle, die jüdischen Ursprungs waren, waren echte Israeliten, also Menschen der Verheißung. Gott hat immer dartun wollen, daß weder die Herkunft dem Fleische nach, noch die Rasse eines Menschen ihm den Anspruch auf göttliche Gunst verleiht, denn sogar nach der Auserwählung Israels blieb der Herr frei, innerhalb des Volkes zu erwählen, wen er wollte. So ist Israel immer, manchmal sichtbar und dann wieder unsichtbar, in zwei Teile gespalten gewesen, und zwar in das Israel «dem Fleische nach» und das «dem Geiste nach», das heißt in die Juden, die dem Bundesvolk nur ihrer Herkunft gemäß angehörten, und diejenigen, denen außerdem noch göttliches Wohlgefallen zuteil wurde. Die durch das Evangelium entstandene Spaltung war daher gar nichts Ungewöhnliches und nichts, was mit dem göttlichen Plan hinsichtlich des auserwählten Volkes in Widerspruch stand. Die uralte Teilung kam in sichtbarer Weise im selben Augenblick zum Ausbruch, da Israel seinem Messias gegenüberstand.

Paulus wählt zwei Beispiele aus der Heiligen Schrift, von denen uns eines bereits im Galaterbrief begegnet ist, um zu zeigen, wie Gott sogar frei bleibt, nachdem er die Verheißungen gegeben hat. Er erinnert uns an die Berufung Abrahams und den Segen, den der Erzvater für sich und seine Nachkommenschaft empfangen hatte, der aber nur durch Isaak, den einen der Söhne, auf die Nachkommen des Patriarchen überging. Ismael, der andere Sohn Abrahams, war nur dem Fleische nach seines Vaters Kind, und das ganze Volk der Ismaeliten, das von ihm abstammte, war von den dem Vater gegebenen Verheißungen ausgeschlossen. Isaak war auserwählt, Ismael dagegen nicht, und Gott blieb frei, sogar nachdem er sich Abraham gegenüber gebunden hatte. Im Galaterbrief, wo wir derselben Gegnerschaft zwischen Isaak und Ismael, also dem Sinnbild der Spaltung in Israel, begegnen (Gal 4, 21–31), heißt es in einer Bemerkung, deren volle Bedeutung uns erst später aufgehen wird, daß die beiden Brüder einander feind waren. «Wie jedoch damals der dem Fleische nach Geborene den verfolgte, der es dem Geiste nach war, so ist es auch heute» (Gal 4, 29).

Das zweite Beispiel, das Paulus im Römerbrief anführt, ist Jakob, der Sohn Isaaks, den Gott zugunsten seines älteren Bruders Esau auserwählt. Wiederum wurden die auf dem Patriarchen Isaak ruhenden Verheißungen nicht bloß durch fleischliche Nachkommenschaft übertragen, sondern der vererbte Segen ruhte nur auf dem von Gott auserwählten Sohn. Gott bleibt frei; nichts, weder Abstammung noch Verdienst, kann ihn dazu zwingen, seine Gunst zu bezeigen. «Da sie (Esau und Jakob) noch nicht geboren waren und noch nichts Gutes oder Schlechtes getan hatten (damit der nach freier Wahl erfolgte Ratschluß Gottes bestehen bleibe), nicht auf Grund von Werken, sondern nach dem Willen des Berufenden, wurde ihr (der Mutter Rebekka) gesagt, daß der Größere dem Kleineren dienen werde» (Röm 9, 11–13).

Verkündet Paulus hier die Lehre der Prädestination des Einzelnen? Die meisten alten Kommentatoren meinten, daß es sich hier um die Frage der göttlichen unfehlbaren Prädestination des einzelnen Menschen handle und waren daher vor die schwierige Aufgabe gestellt, zu zeigen, daß der Text weder behauptet noch die Ansicht verteidigt, daß es eine positive Prädestination *ante praevisa merita* zur ewigen Verdammnis gebe. Dem Apostel ist es jedoch um ein ganz anderes Problem zu tun; er denkt über die Freiheit Gottes nach, die Heilsgemeinschaft nach seinem Wohlgefallen zu erwählen. In freier Wahl erhebt Gott eine Gemeinschaft zu einem Israel dem Geiste nach, während er eine andere verstockt, so daß aus ihr ein Israel dem Fleische nach wird. Wenn wir die Verse 6–13 des neunten Kapitels des Römerbriefes zusammen mit den darin enthaltenen Hinweisen auf das Alte Testament betrachten, so wird uns klar, daß die Brüderpaare Isaak und Ismael, ebenso wie Esau und Jakob in Wirklichkeit die Völker darstellen, deren Patriarchen sie sind. Ihr Leben soll nicht ein Sinnbild für die auf Einzelmenschen bezogene göttliche Vorsehung sein, sondern viel eher das Symbol der Herrschaft Gottes über Völker und die menschliche Gesellschaft. Das Alte Testament bestätigt selbst, daß dem so ist, denn die erste Stelle aus Genesis, die Paulus anführt und die sich auf die Erwählung Isaaks bezieht, berichtet die tröstenden Worte, die Gott zu Abraham spricht, als dieser zögert, ob er seinen Sohn Ismael wegschicken soll: «Nach Isaak wird deine Nachkommenschaft

ihren Namen erhalten. Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volke machen; denn auch er ist ja dein Sproß» (Gn 21, 12–13). Auch die Worte, die Paulus bezüglich der Erwählung Jakobs anführt, deuten darauf hin, daß wir im Patriarchen das Volk zu sehen haben. Die ganze Stelle lautet: «Zwei Völker sind in deinem Schoße, zwei Nationen werden sich von dir scheiden; die eine wird stärker sein als die andere, die ältere wird der jüngeren dienstbar sein» (Gn 25, 23). Auch im Zusammenhang mit den Worten: «Jakob habe ich geliebt, Esau habe ich gehaßt» (vgl. Mal 1, 2–3), ist es eindeutig klar, daß Esau das Volk Edom vertritt, wie es ja bereits in Genesis verkündet wird (vgl. Gn 36, 8–9) und daß Jakob das Volk Israel versinnbildlicht, das nach dem zweiten Namen des Patriarchen genannt ist. Es besteht kein Zweifel, daß es sich in dieser ganzen Stelle, die sich mit Gottes Freiheit, zu erwählen und zu verstocken, beschäftigt, nur um göttliche Prädestination handelt, die sich auf Gemeinschaften und nicht auf einzelne Menschen bezieht. Ich habe weiter oben darauf hingewiesen, daß der Beschluß Gottes, ein Volk oder eine Gemeinschaft mit geistiger Blindheit zu schlagen, *nicht* für das endgültige Schicksal der dazugehörigen Einzelmenschen ausschlaggebend ist, weil diese ja sowohl guten wie schlechten Glaubens sein können. Gewiß ist ihre Einstellung auch Sache der göttlichen Wahl, aber unser Kapitel aus dem Römerbrief berührt diese Frage nicht einmal.

Im Römerbrief versinnbildlichen die Brüderpaare Isaak und Ismael, sowie Jakob und Esau, zwei Gemeinschaften, die demselben Stamm angehören, sich aber durch die göttliche Verheißung unterscheiden, die auf einer von ihnen ruht, und in diesem Sinne versucht Paulus den Bruch zu verstehen, der das jüdische Volk teilt und durch die Verkündigung des Evangeliums eine feste, unabänderliche Form annimmt: von nun an hat Gott das getreue Israel erwählt und das ungetreue, jedenfalls vorläufig, verworfen. Im Galaterbrief stellt das Brüderpaar Isaak und Ismael dieselbe Spaltung in etwas erweiterter Form dar, denn dort betrachtet Paulus das getreue Israel als die Heimat, in die die heidnischen Gläubigen aufgenommen werden, so daß Isaak und Ismael sogar den Gegensatz zwischen der Kirche Christi und der jeder Hoffnung baren Synagoge versinnbildlichen. Es liegt aber gar nicht in der Absicht

des Paulus und widerspricht sogar seiner Lehre, die Brüder Isaak und Ismael als Vorbilder für Juden und Heiden darzustellen und in ihnen das Symbol dafür zu sehen, daß Gott in der neuen Gnadenordnung die heidnischen Völker erwählt und Israel verworfen hat. Diese Auslegung ist der Stelle oft unterschoben worden, ja man kannte sie sogar schon zu Beginn der Kirchenväterzeit[24], aber sie ist unbegründet, wenn sie auch noch so weitverbreitet ist. Von einer Erwählung der heidnischen Völker weiß Paulus nichts, denn die Erwählung, über die wir in seinen Briefen lesen, bezieht sich auf die neue Heilsgemeinschaft, die Kirche, deren Herz und Mittelpunkt das Israel dem Geiste nach ist. Freilich spricht Paulus gelegentlich darüber, daß die Heiden Gnade gefunden und die Juden sie verloren haben (vgl. Röm 9, 30–31), denn schließlich war die Kirche Christi ja bestimmt, alle Menschen, unabhängig von ihrer Herkunft, zu umfassen, aber wenn auch eine große Anzahl Heiden das Evangelium mit Freude aufnahm, während die Mehrzahl der Juden es zurückwies, soll das doch nicht heißen, daß Gott die Heiden in derselben Weise wie einst Israel erwählt hat. Die Heiden sind insofern berufen, als die neue Heilsordnung dem gesamten Menschengeschlecht gilt, aber sie sind nicht als Gruppe oder als Volk mit Vorrechten ausgestattet oder für das Heil ausersehen worden. Außerdem liegt es vollkommen auf der Hand, daß der durch Isaak und Ismael sowie Jakob und Esau versinnbildlichte Gegensatz zwischen den beiden Gruppen in den Versen 6–13 des neunten Kapitels sich auf die durch die Verkündigung des Evangeliums hervorgerufene Spaltung *innerhalb* Israels bezieht und die Heidenfrage dem Apostel hier gar nicht in den Sinn kommt.

Ausgehend von der ungerechtfertigten Auslegung, die in den beiden feindlichen Brüdern ein Symbol für Heiden und Juden sieht, haben allerhand Vermutungen über das Schicksal Israels um sich gegriffen und sind in die christliche Literatur vieler späterer Jahrhunderte aufgenommen worden. Mit der Zeit betrachtete man alle streitenden Brüderpaare und sogar alle einander feindlich gesinnten Menschenpaare, die man in der Heiligen Schrift fand, als Symbole für Heiden und Juden, wodurch theologische Fabeln entstanden, die mit dem Evangelium wenig gemein haben. Manchmal hat man

[24] Siehe Schelkle, *Paulus...*, S. 355–356.

das Gleichnis vom verlorenen Sohn besser behandelt, weil man zeigen wollte, daß die Juden auch weiterhin im göttlichen Haushalt leben, aber mit anderen Brüderpaaren, wie zum Beispiel mit Kain und Abel, ist man weniger freundlich verfahren... Es ist jedoch nicht notwendig, die judenfeindlichen Ausfälle aufzuzählen, die man sich auf Grund dieser willkürlich gewählten Allegorien in Predigten und Abhandlungen geleistet hat, denn viele Autoren der heutigen Zeit haben dieses Thema weitgehend erschöpft. Der Einfluß der Vergangenheit ist jedoch so groß, daß irrige Auslegungen der Schrift unbeabsichtigterweise weitergegeben werden und sogar noch heute das theologische Denken beeinflussen. In einem sonst ausgezeichneten Buch über das Mysterium der Kirche können wir die merkwürdige Lehre lesen: «Von der Auferstehung an, waren die Beschneidung und die Gesetzeswerke überholt, und so gingen die Verheißungen von den Juden auf die Heiden über»[25]. Der heilige Paulus dagegen lehrt, daß die Vorrechte, mit denen das Volk Israel ausgestattet war, in einem Teil des Volkes, dem Israel dem Geiste nach, erfüllt wurden und ihnen verblieben und daß eben dieser von Gott gewandelte und erweiterte Teil zur weltumfassenden Kirche Christi wurde.

Außerdem stellen wir fest, daß Paulus nicht nur im Römerbrief Kapitel 9–11 zwischen dem geistigen und dem fleischlichen Israel unterscheidet, sondern daß wir dasselbe auch in anderen Briefen finden, wenn sich dort die Teilung auch nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Gegenwart bezieht, also auf die Spaltung innerhalb des Volkes, die durch die Verkündung des Evangeliums entstanden ist. Wenn Paulus von den Juden spricht, die im Tempel von Jerusalem Tiere opferten, nennt er sie das «Israel dem Fleische nach» (1 Kor 10, 18). Das soll nicht etwa heißen, daß die Juden des Tempels sinnliche Menschen waren, obwohl auch diese lächerliche

[25] R. Hassevelt, *Le mystère de l'Eglise*, Paris 1955, S. 140. Der Autor, der versucht, diese Lehre an Hand der Heiligen Schrift zu erläutern, liefert ein glänzendes Beispiel für die Art und Weise, in der man in Bibeltexte eine Feindschaft zwischen Juden und Heiden hineinlesen kann, die gar nicht darin enthalten ist und wogegen wir uns in dieser Arbeit so oft gewendet haben. So behauptet er, daß mit der engen Pforte des Gottesreiches (Lk 13, 22–30) gemeint sei, daß die Heiden eintreten und die Juden draußen bleiben werden, daß im verlorenen Schaf des Gleichnisses vom guten Hirten (Lk 15, 3–7) die heidnischen Völker zu sehen seien usw.

Auslegung vertreten worden ist, sondern daß sie nur auf Grund ihres völkischen Ursprungs und ihrer Beschneidung den Anspruch erheben konnten, zu Israel zu gehören[26]. Ebenso spricht Paulus im entgegengesetzten Sinn über das «Israel Gottes» (Gal 6, 16) und meint damit die Judenkirche Palästinas. Diese Auslegung wird nun aber teilweise bestritten, weil da behauptet wird, daß Paulus mit dem Ausdruck «Israel Gottes» das neue Israel, die gesamte Kirche der Gläubigen, bezeichnet. Der Apostel gebraucht den Ausdruck am Ende des Galaterbriefes, in dem er sich leidenschaftlich dafür einsetzt, daß es ganz unwichtig ist, ob einer beschnitten ist oder nicht, weil das einzige, das zählt, der Glaube an Christus ist, der den Menschen neu schafft. In diesem Brief deutet Paulus besonders darauf hin, daß «die, die aus dem Glauben sind, mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden» (3, 9), so daß es nicht an den Haaren herbeigezogen wäre, wenn man die Gemeinschaft der Gläubigen das echte und eigentliche Israel, das Israel Gottes, nennen wollte. Andrerseits gebraucht Paulus den Namen Israel in keinem seiner Briefe für eine andere Menschengrupep als für Juden, und angesichts der Tatsache, daß er im Galaterbrief heftig gegen jüdische Störenfriede, also gegen das Israel dem Fleische nach, polemisiert, wäre es verständlich, wenn er den Brief mit einem Hinweis auf das treue Israel, die Judenkirche, mit deren Lehre er vollkommen übereinstimmte, zu schließen wünschte. So schreibt er: «Alle aber, die nach diesem Grundsatz (des Glaubens) wandeln: Friede komme auf sie (die Gemeinden des Paulus) und Erbarmen und auf das Israel Gottes (die Kirche Jerusalems)» (Gal 6, 16)[27].

Nachdem Paulus die Vorliebe Gottes für den jüngeren Bruder der beiden Brüderpaare Isaak-Ismael und Jakob-Esau mit der von Gott bewirkten Uneinigkeit im Volke Israel vergleicht (Röm 9, 6–13), arbeitet er dieses ihm so wichtige Thema der jüdischen Spaltung noch weiter aus (Röm 9, 14–21). Gott hat den einen Teil Israels erwählt und den anderen verworfen. «Ist Ungerechtigkeit bei

[26] Genauso unterscheidet Paulus zwischen dem Juden, der nur äußerlich, der Beschneidung dem Fleische nach, ein Jude ist und dem, der es auch innerlich, der Beschneidung seines Herzens nach, ist (vgl. Röm 2, 28–29).

[27] Eine genaue Untersuchung des Problems kann man aus der gründlichen und wertvollen Auseinandersetzung zwischen G. Schrenk und N. Dahl in *Judaica*, 1949 und 1959, ersehen.

Gott?» (Röm 9, 14) Das sei fern, denn Gottes unbeschränkte Freiheit untersteht nicht dem Maßstab menschlicher Gerechtigkeit. «Er kann sich erbarmen, wessen er will und kann verstocken, wen er will» (vgl. 9, 18). Hier betrifft die göttliche Wahl, von der Paulus spricht, wiederum Völker und Gemeinschaften, aber nicht Einzelwesen, denn Gott kann ganz nach seinem Willen ein Volk erwählen oder verstoßen, ohne dabei das Heil des Einzelnen zu bestimmen. So eine Wahl mag den Menschen ungerecht erscheinen, aber wir haben keinen Maßstab, an dem wir bemessen können, wie Gott die Geschichte lenkt. Er ist der Herr und es hat ihm gefallen, einen Teil Israels, sogar den kleineren Teil, zu erwählen und den größeren Teil, zusammen mit den Führern und der Priesterschaft zu verstocken. Im ganzen neunten Kapitel des Römerbriefes hebt Paulus hervor, daß der erste Anstoß zur Ungläubigkeit der Juden und die darauffolgende Spaltung im Volke von Gott ausgegangen ist.

Können wir dessen sicher sein, daß Paulus nicht die Prädestination des Einzelnen meint? Die Verse 14–21 des neunten Kapitels, also die Stelle, mit der wir uns hier befassen, sind immer wieder in der Geschichte der christlichen Theologie herangezogen worden, um eine Prädestinationslehre aufzustellen und zu verteidigen, nach der Gott manche Menschen absichtlich erwählt, um sie zu verstokken, damit sie als reuelose Sünder sterben und so dem ewigen Feuer ausgeliefert werden. Die Kirche hat einen solchen Prädestinationsbegriff immer verurteilt, aber sollte sich unsere Stelle aus dem Römerbrief tatsächlich auf das Schicksal einzelner Menschen beziehen, ist es schwer zu verstehen, wie man sie anders auslegen kann, als daß Gott erwählt, wen er will und verwirft, wen er will.

Welche Beispiele aus der Schrift wählt Paulus in diesem Abschnitt, um die freie Wahl Gottes zu veranschaulichen? Der Apostel erinnert uns an die zwei Gegner Moses und Pharao, von denen der eine erwählt und der andere verstockt war. Trotz aller Wunderzeichen weigerte sich Pharao, sich Gott gehorsam zu zeigen und blieb blind angesichts der erstaunlichsten Beweise. Wir hören, daß Gott diese Blindheit hervorgerufen hat, um seine Macht durch eine gerechte Strafe zu offenbaren und die Befreiung Israels noch glorreicher zu gestalten. Er verstockt, wen er will. Auf den ersten Blick sieht es also so aus, als wolle Paulus an dieser Stelle lehren, daß einzelne

Menschen zum Unglauben und zur Verdammnis prädestiniert sind.

Wir dürfen aber das Paar Moses-Pharao nicht von den beiden Brüderpaaren Isaak-Ismael und Jakob-Esau trennen, über die Paulus in den vorhergehenden Versen geschrieben hat, denn der Apostel verfolgt denselben Gedankengang weiter. Wenn er von Moses sagt, Gott habe ihn frei erwählt, so meint er damit, daß der Patriarch das ganze Volk vertritt, das durch ihn erwählt wurde, und das ist nicht ungewöhnlich, denn nach ihm wird der mosaische Bund genannt, den Gott mit dem Volke Israel geschlossen hat, und die Gesetzgebung, die er ihm gab, heißt das mosaische Gesetz. Ebenso versinnbildlicht Pharao, der König der Ägypter, das feindliche Lager, also das Volk, das sich dem Willen Gottes und seinem Plan für Israel widersetzt[28]. Gottes freie Wahl fiel auf das Volk Israel, das als sein treuer Knecht die Erlösung der Welt vorbereiten sollte, und seine ebenso freie Wahl fiel auf ein anderes, das ägyptische Volk, das das Menschenheil bekämpfen und trotzdem, durch ihre Niederlage, eben diesem Heile dienen sollten. Paulus sagt nicht das geringste über das persönliche Schicksal des Pharao und ob er durch die Verstockung, die Gott in seinem Herzen hervorgebracht hatte, der ewigen Verdammnis verfiel, oder nicht. Auf die Frage der Prädestination des Einzelnen wird hier nicht einmal angespielt, weil Paulus sich in diesem Abschnitt einfach mit dem Problem der Spaltung in Israel beschäftigt, und wenn er über die souveräne Freiheit Gottes, zu wählen und zu verwerfen, schreibt, so denkt er an die von Gott gelenkten Gemeinschaften und Völker.

Es hat jedoch eine besondere Bedeutung, daß Paulus gerade die beiden Gegner Moses und Pharao wählt, die in den vorhergehenden Paaren Isaak-Ismael und Jakob-Esau fehlt. Dadurch nämlich, daß er die Spaltung innerhalb des jüdischen Volkes mit der göttlichen Erwählung Israels und Verwerfung Ägyptens vergleicht, gibt er dem Ganzen eine eschatologische Richtung. Es war in christlichen Predigten allgemein üblich, und man kann es in allen, im Neuen Testament vertretenen Traditionen finden, daß die Befreiung Israels

[28] Munck zeigt, daß das AT, aber noch mehr außerbiblische jüdische Literatur, Pharao als Vorbild und Symbol des ägyptischen Volkes, also der Feinde Israels, gebraucht: *Christus und Israel*, S. 40–41.

von der Macht der Ägypter Typus und Symbol der Erlösung war, die Christus erwirkte. Christus war der neue Moses, er gab dem Volk ein neues Bündnis, er sollte das Volk, ja die ganze Menschheit, aus der «ägyptischen» Gefangenschaft von Sünde und Tod führen; diese Befreiung, die durch seine Auferstehung begonnen und gesichert war, sollte aber nicht vollendet werden, bevor er in seiner Herrlichkeit wiederkehrt. Wenn Paulus daher den Konflikt zwischen dem getreuen und dem ungetreuen Israel durch den Gegensatz zwischen Moses und Pharao versinnbildlicht, so gibt er zu verstehen, daß der gegenwärtige Konflikt nicht nur zum göttlichen Erlösungsplan gehört, sondern daß er sogar die endgültige Befreiung des gesamten Menschengeschlechtes von den finsteren Mächten einleitet. Dieses Motiv ist uns nicht unbekannt, denn wir haben besonders bei Matthäus gesehen, daß die christliche Predigt im Kampf zwischen dem Evangelium und den Führern Jerusalems ein Zeichen der Drangsal erblickte, die dem Jüngsten Tag vorausgehen werde und daß die Niederlage und Vernichtung der Tempelpartei das Gottesgericht über die Welt vorwegnahm. In den Augen des Apostels ist die Spaltung, die das jüdische Volk entzweit, ein Ereignis, das die letzten Tage des Weltgeschehens einleitet.

Die ungläubigen Juden als Verfolger

Die Verse 15–18 des neunten Kapitels des Römerbriefes, in denen Paulus den Kampf zwischen Moses und Pharao als einen «Typus» der jüdischen Spaltung betrachtet, enthalten aber noch ein weiteres Motiv, auf das ich wiederholt hingewiesen habe, ohne es bisher systematisch untersucht zu haben, nämlich das Motiv der ungläubigen Juden, die die apostolische Kirche verfolgen. Ebenso wie die Ägypter die Israeliten verfolgten und versuchten, die von Gott geplante menschliche Erlösung zu vereiteln, verfolgt das Israel-dem-Fleische-nach das Israel-dem-Geiste-nach, durch das die Menschheit gerettet werden soll. Paulus mußte immer von neuem die Erfahrung machen, daß die Juden der Synagoge den Völkern das freie Gnadengeschenk nicht gönnten und daß sie fürchteten, sie könnten womöglich ihre bevorzugte Stellung verlieren; wenn sie daher die christlichen Gemeinden verfolgten, meinte Paulus,

daß sie, ohne es zu wissen, einem Gesetz der göttlichen Ordnung folgten, weil die Gemeinschaft, die verstoßen worden ist, seit jeher auf die Gemeinschaft des göttlichen Wohlgefallens eifersüchtig gewesen ist und sie verfolgt hat.

Abgesehen von dem Kampf zwischen Israel und Ägypten gibt es noch andere Beispiele, die die Richtigkeit dieses Grundsatzes bestätigen. Beim Konflikt zwischen Isaak und Ismael erwähnt das Alte Testament nichts davon, daß Ismael seinen Halbbruder verfolgt hätte, sondern es heißt nur, daß Sara in Ismael einen Nebenbuhler ihres eigenen Sohnes Isaak sah, aber nach alten, im Talmud verzeichneten Erzählungen zu schließen[29], begann Ismael wirklich, seinen Halbbruder zu verfolgen und vererbte diese Feindseligkeit auf das Volk, das von ihm abstammt. Im Galaterbrief spielt Paulus auf diese alte Überlieferung an und schreibt: «Wie jedoch damals der dem Fleische nach Geborene (Ismael) den verfolgte, der es dem Geiste nach war (Isaak), so ist es auch heute» (Gal 4, 29). Beim anderen feindlichen Brüderpaar, Jakob und Esau, ist der Fall sogar noch klarer, denn im Alten Testament wird oft hervorgehoben, wie sehr Esau seinen Bruder haßte (vgl. Gn 27, 41–45), und das Thema wird in späteren jüdischen Schriften ausgeführt, um die tief verwurzelte Feindschaft zwischen dem Volk Edom und den Israeliten zu kennzeichnen und zu begründen. Paulus erkannte, daß die Verfolgung, die das auserwählte Volk vom verstockten Volk erleiden mußte, wie das Alte Testament es vielfach verkündet hatte, sich neuerdings bewahrheitete, wenn die Synagoge die christlichen Gemeinschaften mit Feindseligkeiten verfolgte. Die Juden als Christenverfolger! Aber damit meint Paulus nicht, daß die Juden die ganze christliche Kirche, inklusive der Heidenchristen angreifen und ihr Schwierigkeiten bereiten, sondern einfach, daß die Juden der Synagoge die gläubig gewordenen Juden verfolgen, die das Evangelium den Völkern der Erde zutragen. Das Israel-dem-Fleische-nach erhebt sich gegen das Israel-dem-Geiste-nach.

Diese Verfolgung des einen Israel durch das andere war etwas, was Paulus sein ganzes Leben hindurch so schmerzlich erfahren mußte, denn gleich zu Beginn seines Apostelamtes wurde er von

[29] Siehe Strack, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 3. Band, München 1926, S. 575–576.

den Männern der Synagoge in der leidenschaftlichsten Weise angefeindet, so sehr, daß die Juden bereits in Damaskus, also kurz nach seiner Bekehrung, einen Plan schmiedeten, um ihn zu töten (Apg 9, 22–25; vgl. 2 Kor 11, 32 33). Auf seiner ersten Missionsreise wurde der Apostel von den Juden verfolgt, denen es nicht recht war, daß er den Heiden das Evangelium verkündete, und dasselbe ereignete sich fast an jedem Ort, wo er wirkte (Apg Kapitel 13 und 14), wiederholte sich auf seiner zweiten Missionsreise[30] (Apg Kapitel 17 und 18) und, wenigstens in einem Fall, auch auf der dritten Reise (Apg 19, 8–9; vgl. 20, 19). Schließlich mußte sich der Apostel in Jerusalem dem fanatischen Haß gewisser jüdischer Gruppen und der von ihnen aufgewiegelten, erbosten Menge stellen (Apg Kapitel 21–23). Im zweiten Brief an die Korinther (11, 24–26) zählt Paulus traurig, aber ohne Bitterkeit auf, was ihm «sein Volk» angetan habe: «Von Juden erhielt ich fünfmal vierzig weniger einen, dreimal wurde ich gegeißelt, einmal gesteinigt.» Der Ausbruch des Apostels gegen seine jüdischen Verfolger im Brief an die Thessalonicher wirft ein Licht auf das volle Ausmaß des Leides, das die Männer der Synagoge ihm, wo er auch predigte, und seinen Gemeinden zugefügt haben.

Aber Paulus und seine Kirchen waren nicht die einzigen Christen, die unter der Verfolgung der Juden zu leiden hatten. Die ersten zwölf Kapitel der Apostelgeschichte berichten über die vom Synedrium verfolgten Judenchristen Jerusalems, obwohl es scheint, wie ich schon früher erwähnt habe, daß wahrscheinlich in erster Linie die in Jerusalem lebenden Juden der Diaspora, zu denen Paulus selbst vor seiner Bekehrung gehörte, für die tätlichen Feindseligkeiten gegen die Kirche Jerusalems verantwortlich waren. Auch die synoptischen Evangelien, besonders Matthäus, bezeugen zumindest indirekt, daß die jüdische Kirche in Palästina Verfolgungen zu erleiden hatte, denn die Synagoge war zwar traditionsmäßig liberal, wenn es sich um die Gründung religiöser Sekten handelte, aber jeder Versuch, den Unterschied zwischen Israel und den Heiden aufzuheben, erregte die Empörung der Führer und des Volkes. So wurde die Kirche Jesu von dem Augenblick an verfolgt, da sie

[30] Die Juden waren an der Gefangennahme des Paulus in Phillippi nicht schuld; vgl. Apg 16, 19–20.

sich vom Tempel trennte und sich zu ihrer Weltberufung zu bekennen begann. Die ersten Christenverfolgungen wurden also durch Juden angestiftet, und erst einige Jahrzehnte später übernahm das römische Reich die Rolle der Christenverfolger.

Der Satz «die Juden verfolgen die Kirche», führt leicht zu Übertreibungen. Paulus war der Meinung, daß es zu der von der Vorsehung für die menschliche Erlösung gefügten Geschichte gehörte, daß das ungläubige Israel durch die Verfolgung des echten, von Gott gewählten Israel, noch mehr Schuld auf sich laden sollte; aber bedeutet dies etwa, daß die Synagoge oder das jüdische Volk auf immer aggressive Feinde der Kirche bleiben werden? Das heißt es bestimmt nicht, obwohl die Sache in der christlichen Literatur sehr oft so dargestellt wird. Es heißt oft, daß die Juden die Anstifter der römischen Greueltaten unter Kaiser Nero im Jahre 64 waren, und obgleich es nie bewiesen worden ist, spricht doch einiges dafür. Es heißt weiterhin oft, was viel weniger wahrscheinlich ist, daß die Juden direkt oder indirekt für die meisten Verfolgungen verantwortlich waren, unter denen die Kirche in den ersten Jahrhunderten zu leiden hatte. *Synagogas Judaeorum fontes persecutionum*[31]. Die moderne Forschung hat diese Ansicht sogar in bezug auf die Urzeit der Kirche wesentlich abgeändert. Fanatismus beschränkt sich ja nicht auf eine Religion oder auf ein Volk, sondern ist leider ein allgemein menschlicher Fehler.

Aber ist nicht vorausgesagt worden, daß die Kirche verfolgt werden wird? Im Neuen Testament heißt es, daß diejenigen, die an Christus glauben, Verfolgungen erleiden werden, daß aber «die Welt», das Reich der Finsternis und seine Verkörperung in der Geschichte, diejenige Macht sein wird, die gegen die Kirche ankämpft. Die Juden, die versuchten, die Ausbreitung des Evangeliums zu verhindern, verkörperten diese Welt, aber sie behielten

[31] J. Isaac führt es an in *Genèse*, S. 148, und zeigt in den darauffolgenden Seiten, wie diese Annahme oft die von christlichen Autoren verfaßten historischen Berichte beeinflußt hat. Die *Encyclopedia Judaica* stellt fest, daß sich die Idee, die Juden seien die ewigen Feinde der Kirche, sogar in einer Ansprache Pius IX. wiederspiegelt, der vor dem zersetzenden Einfluß der jüdischen Presse warnte und erklärte, daß die Juden die Feinde Jesu seien, daß ihr Gott das Gold sei und daß sie hinter allen Angriffen gegen die Kirche stünden. Vgl. Artikel «Antisemitismus», *Encyc. Jud.*, 2. Band, col. 1017.

diese Rolle nicht lange. Die Theologie des heiligen Paulus, nach der man die prädestinierte Feindschaft des älteren Bruders gegen den ihm vorgezogenen jüngeren Bruder auf Synagoge und Kirche beziehen kann, ist nur auf die Anfänge des Christentums anwendbar, also auf die Zeit, da es sich von der Synagoge freimachte. Sobald die Kirche aber in einer heidnischen Welt fest begründet war, war ihr Verhältnis zur Synagoge nicht mehr dasselbe, das zwischen zwei uneinigen Brüdern besteht, denn es dauerte ja nicht lange, bis man im römischen Reich den ständigen Feind der Kirche erkannte. Das ist bereits aus der Apokalypse zu ersehen, die in Babylon, der Erzfeindin der Kirche, nicht das Symbol Jerusalems und des Tempelgottesdienstes erblickt, sondern das Sinnbild Roms mit seinen Kaisern, die den Anspruch erhoben, Götter zu sein.

Der Rest Israels

« *Ebenso nun ist auch in der Jetztzeit ein Rest vorhanden nach der Auswahl der Gnade* » (*11, 5*).

Bis jetzt haben wir nur gesehen, daß das Evangelium eine Spaltung im Volk, das heißt einen Bruch zwischen dem Israel dem Geiste nach und dem Israel dem Fleische nach, hervorgerufen hat, haben aber vorläufig nichts darüber gesagt, in welchem Größenverhältnis die beiden Teile zueinander stehen. Paulus hat von Anfang an betont, daß der ungläubige Teil sich verstockt hat, weil Gott es so wollte, und hat diesem Bruch innerhalb Israels noch obendrein eine eschatologische Bedeutung gegeben, indem er ihm die zwischen Israel und Ägypten bestehende Feindschaft gegenüberstellte; nunmehr kommt er zur Einsicht, daß sich in der Drangsal und dem Durchsieben des Volkes ein altes messianisches Motiv, die Erlösung eines Restes Israels, erfüllt. Obwohl es viele Kinder Israels geben wird, ja soviele wie der Sand am Meer, werden nur wenige, nur ein auserwählter Rest gerettet werden (vgl. 9, 27–28; 11, 2–6), und mit diesem Hinweis darauf, wie sich die Spaltung Israels zahlenmäßig auswirken wird, sagt Paulus, daß aus den vielen, die berufen sind, dem jüdischen Volk anzugehören, nur wenige auserwählt sind, an Jesus Christus zu glauben.

Paulus führt hier ein immer wiederkehrendes Thema aus den Prophetenbüchern des Alten Testaments weiter, demzufolge Gott Israel zwar um seiner Untreue willen züchtigt, aber doch einen aus ihm erwählten kleinen Teil verschonen und heiligen wird, weil er das Volk liebt. In diesem Rest wird das Volk weiterbestehen und die Verheißungen, die Gott den Patriarchen und Königen gemacht hat, werden sich im Volke erfüllen. Vor der babylonischen Eroberung Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. verkündigten die Propheten, daß einige wenige Menschen der Vernichtung entgehen würden und deuteten an, daß aus diesen in Jerusalem verbliebenen geläuterten und gläubig gewordenen Menschen ein großes Volk vor Gott entstehen werde. Jesaia prophezeite: «Dann werden die in Sion Überlebenden und die in Jerusalem Übriggebliebenen ,heilig' heißen, alle, die zum Leben eingeschrieben sind in Jerusalem» (Is 4, 3). Michaeas verkündete das Gotteswort: «Was hinkt, mache ich zum Rest, was krank ist, zum starken Volk, und Jahwe ist über sie König auf dem Berg Sion von nun an auf ewig» (Mich 4, 7; vgl. Am 3, 12; 5, 15; 9, 8–10; Is 6, 13; 10, 19–21; 28, 5; 37, 4; 37, 31–32; Mich 5, 3; Soph 2, 9; 3, 12; Jr 3, 14; 5, 18; Ez 5, 3; 5, 9). Nach dem Falle Jerusalems und der Verschleppung der führenden Familien nach Babylon dachten die Propheten, daß sich der Rest unter den Verbannten befinde (Ez 12, 16; Bar 2, 13), daß er sich während seiner Verbannung zu Gott bekehren werde und der Herr seine Auserwählten bei der Wiederaufrichtung des Königreiches Israel von neuem versammeln werde. Jeremias verkündete den göttlichen Spruch: «Ich sammle den Rest meiner Schafe aus allen Ländern, wohin ich sie zerstreut habe und bringe sie wieder auf ihre Trift, daß sie gedeihen und sich mehren» (Jr 23, 3; vgl. 31, 7; 50, 20; Is 11, 11; 11, 16; Mich 2, 12–13). Als die Propheten jedoch sahen, daß das Volk, nachdem es nach Jerusalem zurückgekehrt war und das Reich wieder aufgerichtet hatte, weiterhin sündig blieb und nicht bereit war, sich dem göttlichen Willen zu beugen, erkannten sie, daß sich die alten, den Rest betreffenden Verheißungen auf die letzte Wiederaufrichtung in der Endzeit bezogen. Da würde das Volk dann im Verlauf einer furchtbaren Drangsal geläutert, gelichtet und gesiebt werden und würde am Schluß die Heilsgabe empfangen. Zacharias prophezeite: «Und geschehen wird's im

ganzen Land, spricht der Herr: zwei Drittel darin kommen um und vergehen, ein Drittel darin bleibt übrig. Den Dritteil dann bringe ich ins Feuer und schmelze sie, wie man Silber schmilzt und prüfe sie, wie man Gold prüft. Er wird meinen Namen anrufen und ich gewähre ihm Erhörung. Ich werde sagen: mein Volk ist er und er wird sagen: Jahwe ist mein Gott» (Zach 13, 8–9; vgl. 1, 3; 8, 11; 14, 2; Abd 17). In den Messiastagen sollen also die Wenigen aus dem Volk erhöht werden, sollen nicht ein Rest bleiben, sondern zu einer großen Menge anwachsen: «Der Kleinste wird zur Tausendschaft und der Geringste zum starken Volke. Ich, Jahwe, lasse es eilends kommen zu seiner Zeit» (Is 60, 22). Das Königtum Israel wird das von Gott gegründete Reich sein, in dem die gesamte Menschheit ihr Heil finden wird.

Wie verschiedentlich die Propheten die auf die wenigen Auserwählten bezogenen göttlichen Sprüche auch verstanden haben mögen, erkannten sie dennoch ausnahmslos, daß der Rest die wahre Fortdauer des Volkes Israel, nicht eine neue Gemeinschaft und nicht eine Gruppe darstellen sollte, die Gott neu schafft, nachdem er sich vom Bundesvolk abgewendet hat. Die Propheten waren der Meinung, daß sich die unveränderliche Treue Gottes zu seinen Verheißungen zu gleicher Zeit in seiner Verurteilung der Vielen und in dem Heil zeige, das er den Wenigen gewähre. Der Gott, der seinem Volk in Liebe anhing, war derjenige, der es siebte. Wir lesen, daß der Rest um seiner Gerechtigkeit und seines Gehorsams willen verschont werden mag (vgl. Soph 3, 12–13), um seiner Demut und Niedrigkeit willen Gottes Erbarmen auf sich herabziehen mag (vgl. Jr 23, 3; Is 7, 22), aber die Prophezeiungen lassen uns nicht im Zweifel, daß letzten Endes Gott derjenige ist, der den Rest nach seinem Willen auserwählt. «Kehret zurück, abtrünnige Söhne, spricht der Herr, denn ich bin euer Herr. Ich hole euch, einen von einer Stadt und zwei von einem Stamm und bringe euch nach Sion» (Jr 3, 14). Da der Rest mit seinem eigenen Volk völlig eins ist, nimmt er auch teil an der gemeinsamen Schuld, so daß Gott die Wenigen, die verschont bleiben sollen, selbst wenn sie gerecht sind, aus seinem freien und unverdienten Erbarmen erwählt. Diese von den Propheten verkündete Spaltung zwischen den Vielen und den Wenigen entspricht in derselben göttlichen Ordnung der von Pau-

lus beschriebenen Spaltung zwischen dem Israel dem Fleische nach und dem Israel dem Geiste nach.

So deutete der tiefe Sinn der vielen Sprüche, die dem Rest Heil und Erhöhung verkündeten, letztlich auf die eschatologische Erfüllung der Hoffnungen Israels hin, wenn diese sich auch zuerst und unmittelbar auf bestimmte Geschichtsperioden des Volkes bezogen. Der Rest der Endzeit, in dem das Volk fortdauert, sollte eine Brücke, eine Verbindung oder einen Weg zum neuen messianischen Zeitalter bilden, in dem ein Königreich entstehen würde, um dessen Mittelpunkt, den Rest, sich die Völker scharen und in dem des Königs heilige, auf alle Völker ausgedehnte Macht ihren Sitz haben würde. Nach den Propheten zu schließen, werden immer letzten Endes die Wenigen erwählt und den Vielen vorgezogen werden. Der Rest soll das Werkzeug der göttlichen Gnade sein, das Gott handhabt, um das Heil dem gesamten Volke Israel zu schenken und um, zum Schluß, alle Völker der Erde zu erlösen. Michäas sagt: «Dann wird der Rest Jakobs sein unter den Völkern wie Tau von Jahwe, wie Regen aufs Gras (Israel)[32] ...wie der Löwe unter den Tieren des Waldes (den Heidenvölkern)...» (Mich 5, 6–7). Die Auserwählung des Restes, durch die Gott seine ewige Liebe zu seinem Volk bekundet, wird ein Symbol und ein Unterpfand für die dereinstige Erlösung des gesamten Volkes. Wie wir sehen werden, zieht Paulus aus den Prophetenbüchern denselben Schluß: die wenigen Auserwählten sind der Same, der die Wiederkehr der Vielen sicherstellt.

Dieses Motiv des Restes, das die Prophetenbücher so unterstreichen, beschränkt sich aber nicht nur auf sie, sondern zieht sich durch die ganze Heilige Schrift. Die «Heilsordnung des Restes» bildet einen Zeitabschnitt in der Herrschaft Gottes über Israel und die ganze Menschheit, der das Kommen des messianischen Zeitalters vorbereitet. Was Gott im Anfang durch die Sintflut verkündet, da er das erstemal eingreift, um aus den Vielen eine geläuterte, geringe Anzahl von Gläubigen zu nehmen, wiederholt sich im Verlauf der ganzen heiligen Geschichte, und selbst die Auserwählung Israels entspringt einem solchen göttlichen Beschluß, denn Gott erwählt aus der in Finsternis lebenden Gesamtheit eine Gruppe, die ihm um

[32] «Das Gras verdorrt, die Blume welkt... gewiß, Gras ist das Volk» (Is 40, 7).

der Erlösung aller willen dienen soll. Dieser Vorgang wiederholt sich in den Bibelberichten immer von neuem, und Paulus selbst weist auf einige dieser, in der Heiligen Schrift verzeichneten Läuterungen hin. Er führt Jesaia an: «Wenn nicht Jahwe... uns einen Rest gelassen hätte, wie Sodom wären wir geworden, Gomorrha glichen wir...» (1, 9), wobei er das 18. und 19. Kapitel Genesis meint, wo erzählt wird, daß Gott bereit war, Abrahams Bitten und Angeboten zu willfahren und die Stadt Sodom um fünfzig oder vierzig oder sogar nur um zehn Gerechter willen zu schonen, daß aber nicht einmal diese geringe Anzahl vorhanden war und daher die ganze Einwohnerschaft von Sodom ausgelöscht wurde. Doch war Gott nie gewillt, einen Rest der Heidenvölker zu verschonen (vgl. Is 14, 22; 14, 30; 15, 9; Am 1, 8; Ez 21, 32; Abd 18). Das tat er damals nur für Israel und tut es wiederum für Israel. Paulus verkündet, daß Gott zur Zeit der Frohbotschaft einige wenige auserwählt hat, die heilig werden sollen.

Der Apostel beruft sich ein zweites Mal auf die Vergangenheit des Volkes und wiederholt die Worte, die Gott an Elias gerichtet hat, der verzweifeln wollte, weil er allein treu geblieben war: «Ich habe mir übrig behalten siebentausend Männer, die nicht ihr Knie beugten vor Baal» (3 Kg 19, 18; vgl. Röm 11, 4). Wie sehr Gott das Volk auch züchtigte und der Drangsal überließ, bewahrte er die Bündnisse, die er mit Israel machte, immer in den wenigen Israeliten, die er auserwählt hatte und die der Same zu einer neuen Ernte von Heiligen inmitten der Menge waren. Diese göttliche Heilsordnung des Restes wird sogar in den Verheißungen ausgesprochen, die Moses auf dem Berge Sinai empfing, denn als Jahwe sah, daß die Volksmenge das goldene Kalb anbetete, sprach er zu Moses: «Nun laß mich, daß mein Zorn wider sie entbrenne und ich sie vertilge; dich aber (und die wenigen, um dich versammelten Getreuen) will ich zu einem großen Volke machen» (Ex 32, 10), oder wie es an einer anderen Stelle heißt: «Ich will es mit der Pest schlagen, will es vertilgen und dafür dich zu einem großen Volk machen, das größer und stärker als diese sein wird» (Nm 14, 12).

Nichts, was wir in den Römerbriefen über die von Gott bewirkte Spaltung in Israel und die Heilsordnung des Restes lesen, hatte der heilige Paulus selbst erdacht, denn seit der Prophetenzeit hatte man

ganz klar erkannt, daß Gott in dieser Weise das verheißene neue Zeitalter vorbereitete. Wenn die Evangelien auch nicht ausdrücklich den Rest Israels erwähnen (obzwar Matthäus, wie wir gesehen haben, sehr nahe herankommt), so bezeugen ihre Berichte, daß sich im Verlauf des Lebens Jesu eine Spaltung im Volke vollzogen hat, und daß der kleinere, unbedeutendere oder niedrigere Teil zur Treue berufen war. «Viele sind berufen, aber wenige auserwählt.» Als sich das Leben des Herrn seinem Ende zuneigte, ließen ihn immer mehr Menschen und schließlich auch seine Apostel im Stich, bis er, der letzte treue Rest Israels, in äußerster Einsamkeit, im Beisein seiner Mutter und ein paar treuer Frauen, am Kreuz hing.

Aber mit dem Siege Christi auf demselben Kreuze wurde eine neue Ordnung begründet[33]. Lukas bringt in seinen zwei Büchern des Neuen Testaments gut heraus, wie sich die göttliche Anordnung umgekehrt hat. Sein Evangelium bewegt sich, der Heilsordnung des Restes folgend, ständig auf Jerusalem zu, bis Jesus so gut wie vollkommen verlassen ist; in der Apostelgeschichte hingegen bewegt sich der Strom umgekehrt, von Jerusalem weg, durch das Land der Juden, hinaus in die ganze bewohnte Welt, gemäß einer «Heilsordnung der Ausdehnung», die darauf ausgeht, alle Juden und Heiden in die Kirche einzusammeln. Um darzutun, wie sich jetzt die Gnade in der umgekehrten Richtung bewegt, betont Lukas in seiner Apostelgeschichte immer wieder mit denselben Worten, daß die Zahl der Gläubigen überall wuchs, wo die Apostel das Evangelium verkündeten[34]. Die göttliche Gunst, die sich auf die Heiligen Jerusalems konzentriert hatte, verbreitete sich und wurde der ganzen Menschheit zuteil, damit alle Völker der Erde in der Erfüllung der Hoffnungen Israels eingeschlossen seien.

Im neuen Zeitalter ist demnach die Heilsordnung des Restes aufgehoben, weil Gottes Treue sich von nun an kundtut, indem sie nicht mehr sondert, sondern einbezieht. Deswegen ist es nicht rich-

[33] Diese Umkehrung der Ordnung des Restes ist einer der Gedanken, der im Mittelpunkt von Cullmanns *Christus und die Zeit* steht, und der von vielen katholischen Autoren aufgegriffen worden ist, zum Beispiel Henry, «Le retour de Christ» in *Initiation théologique*, 4. Band, Paris 1956, S. 834.

[34] Siehe weiter oben, S. 202–203.

tig, die Kirche Christi einfach dem messianischen Rest Israels gleichzusetzen, weil sie viel eher der zur Treue bekehrten Menge, «dem großen Volk» entspricht, die ja nach den Aussagen der Propheten aus dem Rest Israels hervorgehen sollte. Dieser Rest war in den Augen des heiligen Paulus die Kirche Jerusalems, oder wie er sie auch nannte, das Israel Gottes (Gal 6, 16) oder die Heiligen Jerusalems (vgl. Röm 16, 25–26; 1 Kor 16, 1). Und dieses gewandelte und durch den Heiligen Geist so erweiterte heilige Israel, das nun alle Völker der Erde umfassen kann, verdient die katholische Kirche Christi genannt zu werden.

Das Alte Testament prophezeit den Unglauben Israels

Die meisten Bücher des Neuen Testaments enthalten Prophezeiungen aus dem Alten Testament, weil sie erklären wollen, warum so viele Juden ungläubig sind, aber keines der Teile enthält so viele, wie die Kapitel 9–11 des Römerbriefes. Während es jedoch in den anderen Büchern nicht immer leicht ist, festzustellen, von welcher Volksgruppe erwartet wird, daß sie die Prophezeiungen erfüllen, ob die Führer, die Volksmenge oder sogar ganz Israel damit gemeint ist, bringen die drei Kapitel es völlig klar heraus, auf wen sie anzuwenden sind. Wir müssen uns kurz damit befassen, um herauszufinden, von welcher Menschengruppe Paulus eigentlich voraussagt, daß sie ungläubig und untreu sein werden.

Man kann die in den drei Kapiteln des Römerbriefes angeführten Prophezeiungen, die sich auf die Untreue in Israel beziehen, in zwei deutlich voneinander unterschiedene Gruppen teilen, deren eine drei prophetische Drohungen enthält, daß Gott seine Liebe von seinem Volk abwenden und einem anderen Volk zuwenden könnte (9, 25–26; 10, 19–21), während die andere in fünf Sprüchen voraussagt, daß aus der verstockten Menge ein Rest errettet werden soll (9, 27–29; 9, 33; 11, 8–10).

Betrachten wir einmal die erste Gruppe. In der ersten Stelle aus dem Alten Testament (9, 25–26) verbindet Paulus einige Verse aus Osee, die verkünden, daß Gott frei ist, jedwedes Volk, das er erwählt, zu berufen: «Ich werde das Nicht-mein-Volk mein Volk nennen» (Os 2, 24). Obgleich im Römerbrief aus dem Zusammen-

hang hervorgeht, daß mit dem zum Gottesvolk berufenen Nicht-mein-Volk die Heiden gemeint sind, waren die Sprüche bei Osee an Israel selbst gerichtet, das durch seine Treulosigkeit verdient hatte, verworfen zu werden, das aber der barmherzige Gott dennoch neu erwählt hatte. Dasselbe paßt auf die beiden Verse, die Paulus aus Jesaia (10, 19–21) zitiert: «Ich ließ mich von denen erfragen, die nicht nach mir verlangten... ich hielt meine Hände den ganzen Tag ausgebreitet nach einem störrischen und widerspenstischen Volk» (vgl. Is 65, 1–2). Auch hier ergibt sich aus dem Zusammenhang des Römerbriefes, daß die Heiden Gott finden und die Juden ihn verloren haben, während es sich bei Jesaia um das Schicksal zweier Gruppen innerhalb Israels handelt. Daraus ersehen wir, daß Paulus, ebenso wie alle hebräischen Propheten, die Geschichte Israels als Symbol und «Typus» der Herrschaft Gottes über das gesamte Menschengeschlecht betrachtet: genauso wie der Herr Israel immer ohne ein Verdienst seitens des Volkes zurückgerufen hat, so ruft er jetzt die Heiden aus freiem Willen und ohne daß sie es verdient hätten.

Die Drohung, die zweifellos aus den angeführten Zitaten hervorgeht, besagt, daß es Gott frei bleibt, ein Volk anzunehmen und daher auch ein einst erwähltes zu verstoßen, und dieses Thema ist uns aus den synoptischen Evangelien, besonders aus Matthäus, wohlbekannt. Dort steht geschrieben, daß Jesus wiederholt den Führern und der Volksmenge drohte, daß Gott angesichts ihres Unglaubens beschließen könnte, sie zu verwerfen und sich ein anderes Volk zu erwählen, worüber ja tatsächlich die Propheten von alters her geschrieben haben. Paulus selbst bringt die Worte (10, 19) aus dem Lobgesang des Moses, mit denen Gott die götzendienerische Menge bedroht: «So will ich sie denn reizen mit einem Nicht-Volk; durch ein törichtes Volk will ich ihnen Ärger schaffen» (vgl. Dt 32, 21). Verkündet dieser Satz, daß Gott die Juden verstoßen und die Heiden annehmen wird? Bei Matthäus hatten solche Stellen nicht diese Bedeutung, sondern sollten als prophetische Drohungen ein mit sich selbst zufriedenes Volk aufrütteln. In den drei Kapiteln aus dem Römerbrief gebraucht Paulus diese warnenden Zitate aus dem Alten Testament, um zu verkünden, daß es Gott frei bleibt, auf Grund seiner Treue auch die Heidenvölker aufzunehmen und dies

im gleichen Augenblick zu tun, da ein Teil Israels sich weigert, zu gehorchen.

Die zweite, in den drei Kapiteln des Römerbriefes enthaltene Gruppe von Prophezeiungen, die die Untreue Israels voraussagen, handelt von der Verstockung der Menge und der Erwählung eines Restes; einige dieser Zitate haben wir schon im letzten Abschnitt erwähnt. Paulus erkannte, ebenso wie die alten Propheten, daß Gott von seiner Liebe zu Israel getrieben, mit einem Schlag die Vielen im Zorn verworfen und die Wenigen barmherzig erwählt hatte, so daß Paulus viel präziser ist, als es die anderen Verfasser des Neuen Testaments waren, wenn er dauernd betont, daß das Volk auf göttlichen Anstoß hin verstockt und blind wurde. In den Evangelien war es kaum möglich, die Blindheit der Volksmenge auf eine positive Absicht Gottes zurückzuführen, in den drei Kapiteln dagegen wird erstens ganz klar, daß die gottgewollte Verstockung ein Volk als Gruppe befällt und zweitens, daß dies zur eschatologischen Läuterung gehört, die zugunsten eines Restes, dem Samen des Weltheils durchgeführt wird.

Der Unglaube so vieler Juden entspringt menschlichem Stolz und menschlicher Schuld. Paulus erklärt wiederholt, daß die jüdische Menge, die die Freundschaft Gottes sucht und sie auf ihre eigenen Verdienste und ihre Gesetzesbefolgung begründen will, keine Augen für die echte Heiligkeit des Glaubens hat, die Christus ihr bietet. Aber trotz der tiefen menschlichen Schuldhaftigkeit, die zum Versagen eines so großen Teiles von Israel beigetragen haben muß, bleibt Gott doch der Urheber (nicht der Mitschuldige) dieser Handlung. Paulus schreibt: «Was Israel anstrebt (Rechtfertigung vor Gott), das hat es nicht erreicht; die Auswahl (der Rest) hat es erreicht, die übrigen (die Massen) aber wurden verstockt, dem Schriftwort gemäß: ‚es gab ihnen Gott einen Geist der Betäubung'» (Röm 11, 7–8; vgl. Dt 29, 4). Dann zeigt der Apostel deutlich, in welcher Menschengruppe sich die alttestamentarischen Prophezeiungen bezüglich der Untreue Israels bewahrheitet haben, und zwar ist nicht das Volk als Ganzes, sondern nur ein Teil davon erfaßt worden, also nur «die Vielen» im Gegensatz zu «den Wenigen». Die Prophezeiungen des Alten Testaments verkünden nicht, daß das jüdische Volk als solches außerhalb der Kirche bleiben wird,

und Paulus scheint daraus den Schluß zu ziehen, daß sich immer eine Gemeinschaft von Judenchristen in der Weltkirche erhalten wird.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, zu bemerken, daß Paulus seine Terminologie sehr oft ändert, wenn er über die ungläubigen Juden der Synagoge spricht. Die ungläubigen Juden sind in der Mehrheit und die öffentlichen Vertreter gehören auch zu ihnen, und deshalb nennt Paulus sie manchmal einfach «Israel» (9, 31; 11, 7), so daß, nach dieser Benennung zu schließen, Israel verblendet, verstockt und untreu ist. Ein anderes Mal erklärt der Apostel jedoch, und drückt sich diesmal genauer aus, daß «Verstockung nur einen Teil von Israel befallen hat» (11, 25), und wenn er in Gedanken die ungläubigen Juden mit der Kirche Jerusalems und den auf ihr ruhenden göttlichen Verheißungen vergleicht, so vermindert er sogar die große Zahl von Ungläubigen und spricht von ihnen als «die übrigen» (11, 7) und sogar als «einige» (11, 17). In derselben Richtung fortfahrend schreibt er über die Juden, daß «nicht alle der Frohbotschaft Gehör geschenkt haben» (10, 16), so daß wir jedesmal, wenn der Apostel in seinen Briefen über jüdischen Unglauben und Israels Treulosigkeit spricht, den Zusammenhang untersuchen müssen, um den genauen Sinn seiner Worte herauszufinden, weil wir sonst leicht irregeführt werden.

Die Kirche aus Juden und Heiden

> *«Als solche hat er auch uns berufen, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heidenvölkern» (Röm. 9, 24).*

Das obige Zitat aus dem Römerbrief bringt eine Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, die den innersten Kern des Evangeliums bildet, wie Paulus es lehrt. Die Kirche Christi ist die Juden- wie die Heidenkirche. Dasselbe verkündet Lukas, wenigsten meiner Meinung nach, ebenso nachdrücklich in seinen beiden Büchern. Natürlich deutet es jedes der neuen Testamentbücher an, wann immer der Text von dem allumfassenden Reich Christi, also der Kirche handelt, so wie Jesus auch stets als der Heiland der Menschheit betrachtet wird. Dieser Punkt, daß die neue Gemeinschaft

Juden und Heiden unterschiedslos umfassen soll, ist aber wichtig genug, um hervorgehoben zu werden, denn wenn wir ihn nicht genügend betonen, können gewisse, aus ihrem Zusammenhang gerissene Stellen des Neuen Testaments unberechtigt erscheinen und irreführen. Liest man zum Beispiel im Römerbrief, daß es Israel nicht gelungen ist, Gerechtigkeit zu erlangen, sie den Heiden aber geschenkt wurde (vgl. 9, 30–31), so könnte man auf den Gedanken kommen, daß die Heilsgemeinschaft nur für die Heiden bestimmt ist, und wir finden auch, daß viele Autoren dieser Meinung sind, daß nämlich die Juden ungetreu waren und deshalb vom Heil der Kirche ausgeschlossen sind, so daß der neue, von Christus gegründete Bund nur für die Heiden ist. Es gibt bestimmte Stellen in den Evangelien, auf die sich diese Autoren berufen könnten, aber weiter oben habe ich gezeigt, was diese Stellen wirklich bedeuten. Aber die falsche Meinung dieser Autoren geht viel weiter, als das bloße Mißverständnis einiger Bibelstellen, denn sie stößt bis ins Innerste der Ekklesiologie vor und wird dadurch ernstlich irreführend. Die katholische Kirche, die Jesus Christus gegründet hat, ist wahrhaftig die Kirche aus Juden und Heiden, und wer das leugnet, geht irre.

Der vierundzwanzigste Vers des neunten Kapitels des Römerbriefes, den wir eben betrachten, bringt nicht die gesamte Lehre des heiligen Paulus zum Ausdruck, denn hier heißt es einfach, daß Gott unter den Juden und den Heiden Menschen auserwählt hat, um sie zu erlösen. Aber unter dem Werk Christi versteht man viel mehr, als daß einige Juden und einige Heiden auserwählt wurden, um den Glauben als Geschenk zu empfangen. Die Erlösung Christi versöhnt nicht nur einzelne Menschen mit ihrem Gott, sondern zwei Völker mit Gott und miteinander. Zwei Völker, die Juden und die Heiden, sind ausersehen, in der Freundschaft Gottes eins zu werden und in einer höheren Einheit ein neues Volk zu bilden. Christus ist derjenige, der «die beiden zu einem machte und die trennende Scheidewand... niederriß» (Eph 2, 14). Durch den Sieg Christi ist die ganze Menschheit berufen worden, neu und vollkommen eins zu werden (vgl. 2 Kor 5, 15–18).

Auf welche Weise stellt Paulus diese Lehre auf? Als erster Punkt setzt er auseinander, daß Rechtfertigung für alle Menschen, Juden wie Heiden, die gleiche ist, und in den ersten Kapiteln des Römer-

briefes spricht er darüber, daß «Juden wie Hellenen allesamt unter Sünde stehen» (Röm 3, 9), daß «es nämlich keinen Unterschied gibt (zwischen Israel und den Heiden), denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes» (3, 22–23) und daß alle, ob Jude oder Heide, die zum Glauben auserwählt sind, dieser Gottesgabe frei und unverdient teilhaftig werden. Da der Mensch aber durch den Glauben gerechtfertigt wird, verleiht das Gesetz des Moses keinen Rechtstitel auf Erlösung. «Oder ist Gott nur Gott der Juden? Nicht auch der Heiden? Wahrlich, auch die Heiden, wenn anders Gott ein einziger ist, er, der den Beschnittenen rechtfertigt aus dem Glauben und den Unbeschnittenen durch den Glauben» (Röm 3, 29–30). Gerade die Art, in der das Heil zu den Menschen kommt, bringt Juden und Heiden die vollkommene Vereinigung.

Diesen Gedanken wiederholt der Apostel in vielen seiner Briefe. «Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Hellene. Ein und derselbe ist ja Herr von allen» (Röm 10, 12). Die Juden in der Kirche können das Gesetz des Moses weiter befolgen, aber es wird nur mehr eine Volkssitte sein; es wird ihnen mit Bezug auf das Heil gar nichts bedeuten und kein Vorrecht mehr sein, das zu ihren Gunsten spricht. Unter Gläubigen herrscht vollkommene Einheit und Gleichberechtigung, weil Gott seine Gnade freiwillig, unabhängig von persönlichem Verdienst, von der Befolgung des Gesetzes und von völkischer Herkunft verschenkt; einzig ausschlaggebend ist die Barmherzigkeit des Herrn.

Als zweiten Punkt seiner Auseinandersetzung darüber, daß die Menschheit berufen ist, in Christus vereint zu werden, nimmt der Apostel die Umwandlung, die der Glaube und die Taufe im Menschen vollziehen; diese Lehre drückt er im Galaterbrief kurz und bündig aus: «Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Jesus Christus. Alle nämlich, die ihr hineingetauft wurdet in Christus, habt Christus angezogen. Da heißt es nicht Jude und Hellene, nicht Sklave und nicht Freier, nicht Mann und nicht Frau; denn alle seid ihr eins in Christus Jesus» (Gal 3, 26–28). Die Begriffe, in Christus hineingetauft zu sein und Christus angezogen zu haben, sind jedem vertraut, der sich mit den Paulusbriefen befaßt hat, weil sie in seinen Schriften immer wieder vorkommen, und deshalb ge-

nügt es uns, vor Augen zu behalten, daß wir durch die Taufe gleichförmig geworden sind mit Christus, der für uns gestorben und auferstanden ist, daß wir durch dieses Sakrament in ein neues Leben hineingeboren sind, das nicht einfach unser eigenes, durch die Geburt verliehenes Leben, sondern ein übernatürliches Leben mit und in Jesus Christus ist (vgl. Röm 6, 3–11). Alle, die glauben und getauft sind, leben wirklich das Leben Christi, sie «sind eins mit Christus», also in einer Einheit mit ihm verbunden, die lebendig und organisch ist und seiner Führung untersteht. Aus dieser Lehre entwickelt die paulinische Theologie das, was man in späterer Zeit den «Mystischen Leib» genannt hat. Für unseren Zweck genügt es, zu sagen, daß die Versöhnung, die Christus erwirkt hat, eine viel weitgehendere und tiefere Bedeutung hat, als bloß die, daß der einzelne Sünder Gottes Frieden und Verzeihung erlangt. Wir selbst sind als ein Volk, als eine Gemeinschaft in Christus versöhnt. Die aus der Offenbarung stammenden Unterscheidungen zwischen Juden und Heiden, die naturbedingten Unterscheidungen zwischen Völkern und Klassen und die durch menschliche Selbstsucht entstandenen Unterscheidungen zwischen feindlichen und streitenden Parteien werden alle in der durch Christus umgewandelten menschlichen Familie verschwinden. Ohne zu übertreiben, kann man sagen, daß Jesus Christus das Haupt einer neuen Menschheit ist, wenn dem Ausdruck auch ein der heutigen Zeit entstammender romantischer Beigeschmack anhaftet. Der heilige Paulus sagt es ganz eindeutig: «Wer somit in Christus ist, der ist ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen; siehe, es ist neu geworden» (2 Kor 5, 17; vgl. die ganze Stelle 5, 14–18).

Dieselbe Lehre der versöhnten Menschheit, die in der in der Kirche vereinten Juden und Heiden versinnbildlicht ist und sich darin auswirkt, drückt der heilige Paulus in den Kolosserbriefen folgendermaßen aus: «So zieht ihr den alten Menschen mit seinen Werken aus und zieht den neuen an, der mit wachsender Erkenntnis ständig erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat. Da gibt es nicht mehr Griechen und Juden, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbaren, Skythen, Sklaven, Freie, sondern Christus ist alles und in allen» (Kol 3, 9–11; vgl. 1 Kor 12, 13). Dasselbe bezeugt er im Brief an die Epheser: «...Er setzte das Gesetz der

Gebote... außer Kraft, um die zwei in seiner Person zu einem neuen Menschen umzuschaffen, Frieden stiftend und um die beiden in einem Leibe mit Gott zu versöhnen» (Eph 2, 15–16; vgl. Gal 3, 27–28).

Die eben erwähnten Stellen enthalten eine ganze Versöhnungstheologie; aber uns interessieren sie nur insofern, als sie die Einheit von Juden und Christen in der Kirche verkünden. Christus hat in sich selbst aus zwei Völkern ein Volk, ein neues Volk, ein Gottesvolk gemacht. Die Gabe, die Christus den Gläubigen bringt, ist nicht einfach ihr eigenes Heil; nein, es ist viel mehr, er faßt sie ja in eine Gnadengemeinschaft zusammen, nimmt sie in ein heiliges Volk auf, von dem die christlichen Autoren der Antike sagten, es sei das *tertium genus*, das dritte Volk, das sich von den zwei anderen, den Juden und den Heiden, unterscheide und höher stehe als die beiden. Der Apostel selbst spricht aber niemals von einem dritten oder einem *neuen* Volk, obwohl er die Grundzüge zu einer solchen Lehre beisteuert. Er spricht wiederholt über das *neue* Geschöpf, den *neuen* Menschen in Christus oder über den *einen neuen Menschen*, der in der Kirche aus der Vereinigung der zwei Völker, Israels und der Heiden, hervorgegangen ist. Aber Paulus nennt die christliche Gemeinschaft niemals das «neue Volk», genauso wie er es vermeidet, von ihr als dem «neuen Israel» oder dem «Gottesvolk» zu sprechen, weil er unterstreichen will, daß Gottes Plan für Israel im Neuen Testament fortdauert und die Kirche in das in Abraham erwählte Volk eingefügt ist. Für ihn gibt es nur ein Volk, das berufen war und in dem die Menschen erlöst werden sollen, und das ist das Volk, das von Abraham abstammt, also das Israel, das sich dem göttlichen Rufe gegenüber treu erweist. So schreibt er: «Seid ihr aber Christi, dann seid ihr auch Abrahams Nachkommenschaft, Erben gemäß der Verheißung» (Gal 3, 29). Aber wenn sich der Apostel auch sehr zurückhaltend ausdrückt, so lehrt er doch, daß die Kirche Christi, also das gewandelte und erweiterte getreue Israel, das Bereich ist, wo die neue, am Kreuze neu geschaffene Menschheit geboren wird, auf daß sie eine vollkommene Liebesgemeinschaft, ein heiliges Volk bilde.

In diesem neuen Volk soll es also, wie wir in den sich darauf beziehenden Stellen gesehen haben, keinen Unterschied zwischen

Juden und Heiden geben. Der große katholische Gelehrte Cerfaux, der so viel Wertvolles über die paulinische Theologie veröffentlicht hat, meint, daß Paulus sich hier ein Volk vorstellte, das nur unter der Voraussetzung vereint sein kann, daß alle von Rasse, Land und Kultur abhängigen Unterschiede verschwinden. So schreibt er: «Ein neues Volk (im politischen Sinn des Wortes gemeint) ist geboren und wird sich entwickeln»[35]. Aber ich kann dieser Auslegung nicht beipflichten, denn die Einheit, von der der heilige Paulus spricht, gehört einer höheren Ordnung an. Sie ist eine Einheit in Christus, die absolut nichts mit Unterschieden zu tun hat, wie menschliche Kultur und völkische Verschiedenheiten sie mit sich bringen. Den schlagendsten Beweis für diese Behauptung liefert meiner Meinung nach ein Argument, das sowohl faktischen wie symbolischen Wert hat, und auf das ich bereits hingewiesen habe, daß sich nämlich, trotz der in der Kirche herrschenden vollkommenen Eintracht zwischen Juden und Heiden, die beiden Völker sogar innerhalb der christlichen Gemeinschaft voneinander unterscheiden. Ebenso wie die in der Kirche stattfindende Versöhnung zwischen Männern und Frauen die natürlichen Unterschiede nicht aufhebt, sondern ihnen einen tiefen geistigen Sinn verleiht, ergeht es den anderen Unterscheidungen, die Paulus aufzählt: «Da heißt es nicht Jude und nicht Hellene, nicht Sklave und nicht Freier, nicht Mann und nicht Frau; denn alle seid ihr eins in Christus Jesus» (Gal 3, 28). Nun müssen wir also untersuchen, in welchem Sinne sich Juden und Heiden auch weiterhin innerhalb der Kirche unterscheiden.

Erstens einmal ist der Unterschied aus der Art zu ersehen, wie das jüdische Volk einerseits und die Heiden andrerseits der christlichen Kirche einverleibt worden sind. Dieses Mysterium haben wir weiter oben untersucht[36]. Die gläubigen Juden bilden das getreue Israel, den Kern der neuen Gemeinschaft, die in natürlicher Kontinuität mit der Nachkommenschaft Abrahams steht; und diesem Israel dem Geiste nach haben sich die heidnischen Völker angeschlossen. Sie, die einst Fremde und Außenstehende waren, wurden in der durch den Sieg Christi eingeleiteten messianischen Zeit eben-

[35] Cerfaux, *La théologie de l'Eglise...*, S. 50.
[36] Siehe S. 263.

falls berufen und zu Mitgliedern des göttlichen Haushaltes gemacht. Paulus behandelt diese Lehre ausführlich in den Epheserbriefen (2, 11–21), spielt in vielen seiner Briefe darauf an (vgl. Kol 1, 21–22; Eph 4, 18) und bringt sie in neuer und origineller Weise im elften Kapitel des Römerbriefes wieder, wo er Israel als Olivenbaum darstellt, den Gott gepflanzt hat und dem die Heiden aufgepfropft werden (11, 17–24). In der Kirche soll zwischen den Menschen, die Gottes Freundschaft besitzen, vollkommene Gleichberechtigung und lebendige Eintracht herrschen, aber die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden wird doch nicht ihre Bedeutung verlieren.

Paulus baut seine Fomel: «erst den Juden und dann den Hellenen», nach der er immer vorgeht, auf den heilsgeschichtlichen Platz auf, den die Juden einerseits und die Heiden andrerseits im göttlichen Plane einnehmen. Diese Anordnung wird im Alten Testament offenbart, und Paulus beruft sich auf sie, wenn er sich mit den Männern der Synagoge auseinandersetzt. Er erinnert sie an etwas, das sie bereits aus der Schrift wissen, daß nämlich das göttliche Gericht, ganz gleich ob es sich um den Lohn für Heiligkeit oder die Strafe für böse Taten handelt, zuerst den Juden zugemessen werden wird, die dank ihrer heiligen Bücher den Willen Gottes kennen, und dann auch den Heiden, die genauso an das göttliche Gebot, Gutes zu tun, gebunden sind, wenn ihnen auch keine besondere Offenbarung zuteil geworden ist (vgl. Röm 2, 9–10). Diese Anordnung, erst den Juden und dann den Hellenen, wird auch eingehalten, wenn es sich darum handelt, wohin das Evangelium zuerst getragen wird, denn die Rechtfertigung durch den Glauben wird zuerst den Juden dargeboten und erst dann den Heiden (vgl. Röm 1, 16). Diese Erklärung des Apostels bezieht sich zweifellos auf die Lehrtätigkeit Jesu, die sich auf das Volk Israel beschränkte, auf die Mission der Apostel, die sich fast ausschließlich an Juden wandte und auf seine eigene Gewohnheit, das Evangelium zuerst in der Synagoge zu verkünden und sich erst dann an die heidnischen Einwohner zu wenden, wenn er sah, daß die Juden nichts davon wissen wollten. Paulus befolgte diese Methode nicht, weil sie ihm zweckmäßig erschien, sondern weil sie der von Gott festgesetzten Ordnung entsprach. Wenn Gott das Heil den Juden darbot, bewies er, daß er

treu zu Verheißungen hielt, wenn er aber dieselbe Gabe den Heiden darbot, bewies er, daß er freiwillig Erbarmen schenkt (vgl. Röm 15, 8–9). Aber besteht diese Reihenfolge, erst Juden dann Heiden, auch weiterhin in der Kirche? Haben die Judenchristen in der Kirche Christi einen Vorrang? Darauf kann man nur mit einem klaren Nein antworten, denn sogar aus dem Wenigen, was wir bisher gesagt haben, geht ganz deutlich hervor, daß die Bruderschaft, Gleichberechtigung und Einheit in der Kirche zwischen Juden und Heiden keine Unterscheidung zuläßt, die auf Ehre, Amt oder Vorrecht begründet ist.

Andrerseits gibt es Stellen in den Paulusbriefen, die darauf hinweisen, daß ein gewisser Unterschied zwischen Juden und Heiden auch weiterhin in der Kirche besteht, der aber der vollkommenen Brüderlichkeit keinen Abbruch tut. Da handelt es sich in erster Linie um die Befolgung des mosaischen Gesetzes, dem sich die Judenchristen unterwarfen, um zu bezeugen, daß sie Gott, der mit ihrem Volk ein Bündnis geschlossen hatte, treu geblieben waren. Paulus selbst befolgte auch das Gesetz, wenn ihn nicht außergewöhnliche Umstände daran hinderten. In zweiter Linie zeigt der Apostel, daß es in der Kirche einen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt; da schreibt er einmal den heidnischen Gemeinden und schärft ihnen ein, sie mögen ihren irdischen Wohlstand mit der Kirche Jerusalems teilen, weil diese Gemeinde, das Israel Gottes, ihre geistigen Reichtümer mit ihnen geteilt hätte (vgl. Röm 16, 27). Paulus sieht ganz deutlich, daß die Juden und die Heiden in der Kirche verschiedene Plätze einnehmen, was die Heilsgeschichte anbelangt, auch wenn sie, wie ein Volk, völlig einig sind. Er erklärt nicht, was in dieser Unterscheidung miteinbegriffen ist, sagt aber, daß die Juden *secundum naturam*, also ihrer Natur entsprechend, in der Kirche sind, während die Heiden *contra naturam*, wider ihre Natur, der Kirche angeschlossen sind (vgl. Röm 11, 24). Der Jude ist in der Kirche wie im Hause seiner Väter, während der Heide wie ein angenommener Sohn in der Kirche und daher auch im Hause dieser Väter ist, die durch Adoptierung die seinen geworden sind. Deshalb ist der getaufte Jude der ältere Bruder des getauften Heiden, aber man würde den Gedankengang des heiligen Paulus völlig entstellen, wenn man den Eindruck erwecken wollte, daß der Jude, der an

Christus glaubt, christlicher ist als sein heidnischer Bruder oder daß der Jude etwa durch seine fleischliche Abkunft und seinen geistigen Glauben in doppeltem Sinn ein Sohn Abrahams ist[37]. Nein, es gibt absolut keinen Unterschied in der Kirche Christi zwischen Juden und Heiden, was Ehre oder Vorrang anbelangt, wenn sie sich auch in ihrem Geistesleben, ihrer Einstellung zum Alten Testament, ihren Gebetsformen unterscheiden dürfen und anderweitige, in der Kirche verborgene Reichtümer zum Ausdruck bringen.

Deshalb kann ich nicht mit jenen Autoren übereinstimmen, die meinen, daß die Juden infolge der Gründung einer allumfassenden Kirche als völkische Gemeinschaft in der Kirche verschwinden sollten. Paulus erwartete nicht von den Juden, die Christen wurden, daß sie ihre kulturelle oder völkische Identität aufgeben sollten; sie konnten ja in der Kirche Juden bleiben, denn der christliche Glaube sollte dem Juden den tiefen Sinn dafür geben, daß er zum Volke Israel gehört, ebenso wie der Heide in der Kirche ein tiefes Verständnis für seine heilsgeschichtliche Stellung und den Weg finden sollte, auf dem das Heil zu ihm gekommen ist.

Im Zeitalter des Paulus konnte ein Jude Christ werden und doch seinem Volk treu bleiben. Es gab nicht nur ein paar vereinzelte Judenchristen, sondern sie bildeten in Palästina, Syrien und wahrscheinlich in Ägypten ganze Gemeinden. Sah Paulus voraus, daß eine Zeit kommen werde, wo es keine jüdischen Gemeinden mehr in der Kirche Christi geben werde? Jedenfalls sah er voraus, daß die in der Diaspora lebenden Judenchristen allmählich aufhören würden, das mosaische Gesetz auszuüben, denn diese Lebensweise war zwar für die Mutterkirche in Jerusalem die normale, aber in den Gemeinden des Paulus betrachtete man mit der Zeit die Christen, die sich an die alten hebräischen Sitten hielten, als die «schwachen Brüder»[38]. Er sah ebenfalls voraus, daß die Juden der Diaspora,

[37] Das ist eine uralte Versuchung, der Judenchristen oft ausgesetzt gewesen sind. So behauptet ein christlicher Autor des 9. Jahrhunderts «et fide et gente hebraeus sum»; siehe Browe, *Judenmission...*, S. 99.

[38] Die Autoren der Antike nahmen an, daß die in Röm 14, und 1 Kor 8, erwähnten «schwachen Brüder» Judenchristen waren, denen das Gesetz bestimmte Beschränkungen auferlegt hatte, aber in späteren Zeiten ist man eher zu der Überzeugung gekommen, daß diese Menschen orientalische Asketen heidnischen Ursprungs waren. Vgl. J. Huby, *Epitre aux Romains*, S. 449–454. Die

die er besucht hatte, das Evangelium nicht als Gruppe annehmen würden, daß es dort zwar einzelne Gläubige, aber keine jüdischen Gemeinden geben werde. Sah er auch voraus, daß die Kirche Jerusalems und die anderen jüdischen Kirchen Palästinas und Syriens nicht lange bestehen würden? Er deutet nichts dergleichen an, nicht einmal die bevorstehende Zerstörung Jerusalems und das Verschwinden des jüdischen Staates. Angesichts dessen, wie der Apostel hervorhebt, daß die Kirche das neue, Juden und Heiden vereinigende Volk bildet, neige ich zu der Ansicht, Paulus habe sich vorgestellt, daß das Volk der Juden auch in Zukunft in der christlichen Gemeinschaft vertreten sein werde. Ein Rest würde immer in der Kirche verbleiben. Mir kommt vor, daß Paulus nicht vorausgesehen hat, daß eine Zeit kommen wird, wo ein Jude, der den Glauben an Christus gefunden hat, nicht nur sein ungültig gewordenes Religionssystem, sondern auch, auf tragische Weise, sein Zugehörigkeitsgefühl zu dem Volk, aus dem er stammt, wird aufgeben müssen. Der Apostel hat weder im christlichen Glauben einen Hinweis, noch in der Kirche eine innere Notwendigkeit dafür gesehen, daß ein Jude durch sein Christ-sein weniger jüdisch würde, und so konnte Paulus die Juden immer als «sein eigen Fleisch» betrachten. Die Kirche Jesu Christi ist die Kirche aus Juden und Heiden. Dieser Satz ist sogar wahr zu einer Zeit, da es in der Kirche keine jüdischen Gemeinden gibt, denn die Kirche bleibt immer das eine neue Volk, das aus der Vereinigung von Juden und Heiden entstanden ist. Deshalb ist es, sowohl vom biblischen wie vom dogmatischen Standpunkt aus unrichtig, wenn man behauptet, wie es in letzter Zeit hin und wieder geschehen ist, daß das Gottesvolk entzweit ist, das heißt, daß es durch eine wesenhafte, Kirche und Israel trennende Kluft auseinandergerissen ist. So lesen wir manchmal, daß der Unglaube des öffentlichen Judentums und daher der jüdischen Volksmassen, zu einer Spaltung geführt hat, aus der auf der einen Seite die Kirche aus Heiden und auf der anderen das ungetreue Israel entstanden ist. Diese Spaltung, so heißt es dann, findet darin ihre Bestätigung, daß sich in der christlichen Kirche keine

jüngsten Forschungen bevorzugen jedoch die erste Ansicht, daß sie nämlich Judenchristen waren. Siehe O. Michel, *Der Brief an die Römer*, S. 297, Goppelt, *Christentum...*, S. 95.

jüdischen Gemeinden erhalten haben und hat somit dazu geführt, daß das Gottesvolk nicht *eins* ist, wie Christus es beabsichtigt hatte, sondern tragischerweise, gegen den Willen Christi, in zwei Teile, die Kirche und Israel zerfallen ist. Diese Theorie ist falsch, und wir werden später Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen; jetzt wollen wir nur auf die in diesem Abschnitt bereits angeführten Stellen verweisen (1 Kor 12, 13; Gal 3, 26–28; Eph 2, 15–16; Kol 3, 9–11), aus denen ganz eindeutig hervorgeht, daß die Kirche Christi wirklich eins ist und Juden wie Heiden umfaßt. Zwar gebe ich zu und habe es auch stets betont, daß die Juden, die sich geweigert haben, Jesus Christus anzuerkennen, eine Spaltung hervorgerufen haben, aber diese Spaltung hat sich innerhalb des jüdischen Volkes vollzogen.

Hat die Kirche den Juden gegenüber einen Missionsauftrag?

«Brüder, meines Herzens Wunsch und mein Flehen zu Gott geht um sie für ihre Rettung» (*Röm. 10,1*).

Dem christlichen Glauben gemäß hat die Kirche eine Mission an alle Völker der Erde, und Gott hat sie zu jedem Volk und in jedes Land gesandt. Ich habe jedoch in dem einleitenden Kapitel erwähnt, daß die Judenmission der Kirche bei vielen modernen Christen unangenehme Gedankenassoziationen heraufbeschwört, weil sie sich dessen bewußt sind, daß die Missionsmethoden, die in vielen, wenn nicht in den meisten Jahrhunderten angewendet wurden, um das jüdische Volk zu Christus zu bekehren, nicht dazu angetan waren, den echten Sinn des Evangeliums zu übermitteln und oft sogar dazu beitrugen, seine Glaubwürdigkeit herabzusetzen. Wenn man davon spricht, daß die Kirche eine Mission an Israel hat, denkt man unwillkürlich an die eifernden und oft beleidigenden Predigten der Vergangenheit, an das erzwungene Beisein bei Missionspredigten und an den indirekten Druck, die christliche Taufe zu empfangen, der viele Jahrhunderte hindurch, vor dem Zeitalter des Liberalismus, mit kirchlicher Zustimmung ausgeübt wurde[39]. Deshalb ist

[39] Ich mache den Leser wieder auf die von einem Katholiken gemachte gründlichste Untersuchung des Problems aufmerksam: Browe, *Judenmission im Mittelalter und die Päpste*.

es nicht überraschend, wenn viele heutige Christen den Ausdruck «Mission» im Hinblick auf Israel nur zögernd verwenden; ja, es gibt Autoren, die so weit gehen, daß sie behaupten, die Kirche Christi habe, ganz abgesehen von der Frage der Terminologie, überhaupt keine Mission an das jüdische Volk, Christen seien nicht ausgesandt, um Christus den Juden zu verkünden, und es sei nicht richtig, wenn die Juden jetzt in Christus ihren Heiland anerkennen würden. Diese Autoren scheinen zu behaupten, daß die Kirche eine Mission an die heidnischen Völker hat, aber nicht an Israel.

Die Argumente, die diese Theorie unterstützen, sind nicht uninteressant. Ich werde sie wiedergeben, ohne zu versuchen, sie herabzusetzen. Das Evangelium, so heißt es, wurde zuerst dem Volke Israel gepredigt. «Aber, sage ich, haben sie etwa nicht gehört? Doch wohl» (10, 18), kann Paulus in seinem Brief schreiben. Diese Predigten der Apostel brachten eine Spaltung im Volke hervor; manche glaubten und andere, sogar die Mehrzahl, weigerte sich, zu glauben. Wie groß die Schuldhaftigkeit des ungläubigen Teiles auch war, war sie doch letzten Endes auf eine Verfügung der göttlichen Vorsehung zurückzuführen, denn es heißt: «Er verstockt, wen er will» (9, 18). Der ungläubige Teil wird, getrennt von der Kirche, weiterbestehen und wird aufgespart, damit er dereinst vor dem Weltende zurückkehrt, nachdem die Heiden in das Gottesreich eingegangen sind (11, 25–26). Diese letzte Bekehrung des jüdischen Volkes wird nicht ein Werk sein, das die Menschen zustandegebracht oder auch nur eingeleitet haben, denn Gott selbst hat einen Schleier über die Augen der Synagoge gelegt und sie wird nicht sehen, bevor er selbst beschließt, ihn wegzuziehen. «Denn bis auf den heutigen Tag liegt noch die gleiche Hülle über der Lesung des Alten Bundes... Doch wenn er sich hinwendet zum Herrn, wird die Hülle hinweggenommen» (2 Kor 3, 14–17). Daher werden die Juden bis zu diesem von Gott bestimmten Augenblick, also bis die Kirchenmission unter den Heiden abgeschlossen ist, Christus nicht erkennen, und weder christliche Predigten noch Vertrautheit mit der Heiligen Schrift wird sie von der Blindheit befreien, mit der Gott ihre Augen geschlagen hat. Demnach hat die Kirche heutzutage keine Judenmission, und umgekehrt sind die Juden, die doch in einen Zustand des Nicht-sehens hineingeboren

sind (obzwar sie einzeln erlöst werden können, wenn sie dem göttlichen Willen treu bleiben, soweit sie ihn verstehen), nicht dazu berufen, Jesus jetzt als ihren Heiland anzuerkennen. Heute bleiben die Juden dem Plane Gottes treu, indem sie außerhalb der Kirche stehen.

Diese Theorie ist falsch, und die obigen Argumente, auf die sie begründet ist, geben nicht die vollständige diesbezügliche Lehre des heiligen Paulus wieder. Es ist richtig, daß das Evangelium das Volk entzweit hat, daß die wenigen Auserwählten der Kirche beigetreten sind und die vielen Ungläubigen dazu ausersehen bleiben, erst dann zur Kirche zurückzukehren, wenn Gott es will. Gegen die Theorie jedoch ist folgendes zu sagen: erstens ist in den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes einer der Hauptpunkte der paulinischen Lehre der, daß trotz der Untreue so vieler Juden die unermeßliche Treue Gottes jederzeit verlangt, daß die Heilsbotschaft dem Volke Israel verkündet werde (siehe das zehnte Kapitel). Diese Treue Gottes erfüllte sich damals und erfüllt sich immer noch durch die Predigt der Kirche. Zweitens können wir dieser Theorie entgegenhalten, daß Paulus sich aller Wahrscheinlichkeit nach vorstellte, daß ein Rest Israels immer in der Universalkirche verbleiben würde und daß sich in der christlichen Gemeinschaft immer jüdische Glieder befinden würden, die, frei aus Israel erwählt, Pfand und Verheißung dafür sind, daß Gott es in der Endzeit wieder aufrichten wird. Es gibt also eine heilsgeschichtliche Rechtfertigung dafür, daß einzelne Juden zur Kirche zurückkehren, bevor sich das Volk vor dem Ende des Weltgeschehens bekehrt. Und drittens können wir der obigen Theorie noch entgegenhalten, daß der Apostel sogar noch weiterhin versucht, «einige von ihnen» (Röm 11, 14) zu Jesus Christus zu bekehren, nachdem die Juden sich bereits in den Unglauben verirrt haben. Paulus hat nie die Hoffnung aufgegeben, die Wenigen zu bekehren.

Nun wollen wir diesen soeben erwähnten vierzehnten Vers des elften Kapitels näher betrachten. Paulus erklärt den Heiden, daß er sein Apostolat unter ihnen ausübt, in der Hoffnung, die Eifersucht seines eigenen Volkes zu erwecken und so einige von ihnen dazu zu bringen, Jesus Christus anzuerkennen. Mit dieser «Eifersucht» kommt Paulus auf das altbekannte Thema zurück (vgl. 10,

19; 11, 11), demzufolge Gott anderen Völkern seine Gunst bezeigen will, um so Israels Ehrgeiz anzuspornen, von neuem treu zu werden. Was ist nun der Reichtum, mit dem die von Gott berufenen Heidenchristen Israels Eifersucht erregen sollen? Er besteht darin, daß die Heiden sich von Götzen abgewendet haben und nun an einen Gott und Schöpfer glauben, daß sie als Christen die Heiligen Schriften besitzen und ethischer Ideale und eines sittlichen Lebens teilhaftig geworden sind. Mit der Bekehrung der Heiden zur Heiligkeit werden die Juden erkennen, daß nun die Völker an der Reihe sind, die göttliche Gunst zu genießen und daß die Erleuchtung ihnen nicht durch die Missionsbewegung der Synagoge in der Diaspora, sondern durch die christlichen Gemeinden gekommen ist. In diesem Sinne bleibt der Kirche immer die Mission, durch ihre Liebe zu Gott und ihre umsichgreifende Nächstenliebe Israel eifersüchtig zu machen.

Nach der in den drei Kapiteln enthaltenen paulinischen Lehre, die ihre Geltung in jedem Jahrhundert bewahrt, kann man also nicht sagen, daß christgläubige Juden, die auf die Verirrung der Synagoge hin der Kirche beitreten, ihrem Volk untreu werden, denn sie gehören ja zu dem «Samen», den Gott sich immer für sich selbst in Israel aufbewahrt hat und durch den er das Heil des ganzen Volkes fördern will. Paulus zitiert Jesaia: «Wenn nicht der Herr... uns Samen gelassen hätte, wie Sodom wären wir geworden...» (Röm 9, 29). Deshalb haben jüdische Konvertiten eine Funktion in der göttlichen Vorsehung: sie sind das Pfand für die dereinstige Wiederherstellung des gesamten Israel. Im Verlauf der ganzen Geschichte der Kirche hat Gott immer wieder solche Menschen auserwählt, und wenn es auch keine judenchristlichen Gemeinden gegeben hat, so hat Gott doch nicht aufgehört, einzelne Juden aus allen Weltteilen in das Gottesreich zu berufen. Jakob Jocz hat sich in seinem Buch *The Jewish People and Jesus Christ* unter anderem die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, daß es in der Weltgemeinschaft der Gläubigen fortdauernd Judenchristen gegeben hat, und wenn wir auch mit der Theologie nicht übereinstimmen können, die der Autor vertritt, so ist der Beweis, den er bringt, daß die Reihe jüdischer Konvertiten vom Altertum bis in die heutige Zeit nie unterbrochen worden ist, von höchstem Interesse. Gott hat die Kirche

nie ohne einen Rest Israels sein lassen. Mir erscheint es als ein Fehler, daß man im Mittelalter und auch später die getauften Juden dazu angehalten hat, sich von ihrer Vergangenheit loszulösen und ihr Stammvolk zu vergessen, weil sie auf diese Weise die Rolle, die Paulus ihnen zugeschrieben hatte, nämlich Vorläufer einer künftigen Erfüllung zu sein, nicht in die Tat umsetzen konnten und es daher oft dazu kam, daß sie sich als Verräter ihres Volkes fühlten. Sogar heutzutage kann ein getaufter Jude, der nichts von der paulinischen Theologie weiß, der Versuchung ausgesetzt sein, sich als Feigling vorzukommen. Maritain hat einmal bemerkt, daß der Rassenantisemitimus unseres Jahrhunderts wenigstens zu etwas Gutem geführt hat, daß nämlich ein Jude den christlichen Glauben annehmen kann, ohne das Gefühl zu haben, es vielleicht zu tun, um Verachtung, Zurücksetzungen oder Verfolgungen zu entgehen; in unserem Jahrhundert ist ja die Taufe kein Schutz mehr. Sollte es Gottes Wille sein, daß es dereinst im Staate Israel eine einheimische christliche Kirche gibt, wird es den Juden noch leichter fallen, zu entdecken, daß der Glaube an Christus sie ihrer Bestimmung nicht abtrünnig werden läßt, sondern ihnen eine Aufgabe für ihr Volk gibt: sie sollen die Vorboten sein, die seine schließliche Versöhnung verkünden.

Ich ziehe daher den Schluß, daß die Kirche eine Mission an das jüdische Volk hat und daß die Bekehrung von einzelnen Juden sogar heute in den Plan gehört, den Gott für die Kirche gemacht hat. Trotzdem bin ich der Meinung, daß Worte wie «Judenmission» durch die Erinnerungen, die sie heraufbeschwören, unangenehm und fast beleidigend klingen und daß Proselytentum und Bekehrungssucht in unserem Jahrhundert einer Taktlosigkeit gleichkommen. Wir setzen die echte Mission, die die Kirche an Israel hat, fort, wenn wir als Christen zu unseren jüdischen Wurzeln zurückkehren, also zu der Heiligen Schrift, zu den alten Teilen unserer Liturgie, zu einer der Bibel entsprechenden Denkungsart und Redeweise und so Israel in unserer Mitte entdecken. Dann werden Stolz und Vorurteil fallen, und die Juden mitsamt der Welt werden erkennen, daß die Botschaft, die wir besitzen, eine Botschaft der Liebe und der Demut ist; und dann werden sie «eifersüchtig» sein.

Die christliche Einstellung zu den ungläubigen Juden

«Überhebe dich nicht über die Zweige»
(Röm. 11, 18).

Dieses Zitat ist dem langen Passus (11, 17–24) entnommen, in dem Paulus Israel mit einem edeln, von Gott gepflanzten Ölbaum vergleicht (vgl. Jr 11, 16), aus dem einige Zweige herausgebrochen wurden, nämlich die ungläubigen Juden, und auf den an ihrer Statt Schößlinge eines wilden Ölbaums, nämlich die Heidenchristen, aufgepfropft wurden. Paulus warnt die aufgepfropften Zweige, sich nicht über den Stamm zu erheben oder auf die herausgebrochenen Zweige herabzuschauen. Er gibt sich mit dem ganzen Gleichnis viel Mühe und unterstreicht es so, daß man meinen möchte, daß er einen künftigen christlichen Antisemitismus voraussah und ihm zuvorkommen wollte. Ist diese Annahme berechtigt?

Man könnte einwenden, daß schon die Wortwahl im obigen Satz dagegen spricht, denn Antisemitismus ist ja ein neumodisches Wort, das zuerst in Deutschland gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts aufscheint und von Anfang an eine Fehlbezeichnung war, weil es Feindseligkeit gegen Juden, nicht gegen alle Völker semitischer Sprachen, anzeigen sollte. Nebenbei bemerkt gibt es eine semitische Rasse überhaupt nicht, weil sich das Wort «semitisch» auf eine Sprachengruppe bezieht, und die Völker, die sich semitischer Sprachen bedienen, setzen sich aus verschiedenen Menschenrassen zusammen. Nichtsdestoweniger ist das Wort «Antisemitismus» in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen und ist heute der Ausdruck für die Animosität dem jüdischen Volk gegenüber. Papst Pius XI. hat das Wort auch in diesem Sinn gebraucht, als er schrieb: «Da der päpstliche Stuhl jeden Haß und jede Feindschaft unter Völkern mißbilligt, verurteilt er an erster Stelle den Haß gegen das Volk, das Gott einst auserwählt hatte, und den man heute gerne mit dem Wort ‚Antisemitismus' bezeichnet»[40]. Wenn man Juden einfach nicht mag oder für ihre Fehler empfindlicher ist als für ihre Tugenden, ist man noch kein Antisemit. Der Antisemitismus fürchtet, verachtet und haßt die Juden und trachtet, sie mit

[40] AAS 20 (1928), S. 104.

Hilfe von Gesetzen zu benachteiligen[41]. Das aber hat es alles schon gegeben, lange bevor das Wort geprägt war.

Aber widerspricht der Ausdruck «christlicher Antisemitismus» sich nicht selbst? Ja sicherlich, in gewisser Beziehung, weil es nicht christlich ist, Feindschaft gegen das jüdische Volk zu hegen, aber andrerseits hat es Christen gegeben, die, gerade weil sie Christen waren, die Juden um ihrer Verleugnung Jesu Christi willen tödlich gehaßt haben. Hier haben wir eine der vielen Formen des Antisemitismus und einen der vielen Gründe, warum man Juden seit vielen Jahrhunderten gehaßt und unterdrückt hat. Wir berühren hier ein wichtiges Thema, mit dem wir uns jedoch in dieser Untersuchung nicht auseinandersetzen können, nämlich den Ursprung des Antisemitismus und das heikle Problem, ob nicht vielleicht, als Folge menschlicher Sünde, letzten Endes ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen des Antisemitismus und dem Bund besteht, den Gott mit Israel zugunsten der Menschheit geschlossen hat. Diese Frage ist in vielen interessanten Arbeiten erörtert worden[42], uns jedoch genügt es, zu bemerken, daß es in vergangenen

[41] Diese beiden Sätze sind Maritains *Reedeming the Time*, S. 126, entnommen.

[42] Heutige Autoren sind sich über die Wurzeln des modernen Antisemitismus nicht einig. Die einen, sowohl jüdische wie christliche Autoren, sind der Meinung, daß er als Folge christlicher Predigten entstanden ist, die, richtig oder auch falsch verstanden, die Juden als Mörder Jesu und als Gotteslästerer mit einem Odium geistlichen Grauens umgeben. Zu dieser Gruppe gehören Männer wie J. Isaac, F. Rosenzweig, L. Poliakow, E. Sterling, J. Parkes, M. Müller-Claudius und viele andere. Die anderen meinen, daß, was immer in vergangenen Jahrhunderten den Antisemitismus hervorgerufen hat, der moderne Rassenantisemitismus wenigstens nichts mit christlichen Predigten zu tun hat, sondern, daß er viel eher einer antichristlichen Bewegung angehört, die sich wahllos gegen alles Jüdische, einschließlich den Juden Jesus und seine jüdischen Lehren wendet. Dieser Gruppe gehört eine große Anzahl katholischer Autoren an wie z.B. C. Journet und H. Lubac, und einige jüdische Autoren, wie H. Arendt gehören auch dazu. Siehe K. Thieme, «Der religiöse Aspekt der Judenfeindschaft» *Freiburger Rundbrief* 10 (1957/58), S. 7–14. Ich denke, daß es leider wahr ist, daß das christliche Evangelium in einer Art gelehrt worden ist, die einen Typus des Juden geschaffen hat und daß dieses Bild in das Unterbewußtsein der Christen gedrungen ist, wo es einen psychologischen Mechanismus hervorgerufen hat, dessen sich ein heidnischer Haß bemächtigen konnte, der teils aus ökonomischen und politischen Gründen hervorgegangen ist, teils aber aus dem Körnchen teuflischer Bosheit erwächst, das sich im Herzen des gefallenen Menschen verbirgt und nichts mit der christlichen Lehre zu tun hat.

Zeiten oft genug christlichen Antisemitismus gegeben hat, auch wenn er, theoretisch genommen, ein Widerspruch ist.

Man darf aber auch nicht leugnen, daß das Christentum dauernd Stoff bietet, der zu einer feindseligen Haltung gegen Juden und die Synagoge verleitet. Da das christliche Glaubensbekenntnis im Gegensatz zur jüdischen Lehre steht, da der christliche Glaube die Antithese der Gesetzesreligion ist und da die Kirche Christi berufen ist, die Synagoge zu bekehren und in einem religiösen – aber wirklich nur religiösen – Sinn zu besiegen, liegt im Christentum immerwährend die Möglichkeit zur Animosität und zum Haß gegen die Juden, eben weil es einen so grundlegenden Gegensatz zum Judentum bildet. Das Wesentliche des christlichen Glaubens, das dem Judentum entgegensteht, kann weder aufgehoben noch gemäßigt werden, weil wir ja glauben, was die Juden leugnen, daß nämlich mit Christus der Messiaskönig gekommen ist und die letzten, das Gottesreich einleitenden Tage der Menschheit angebrochen sind. Doch darf man nicht behaupten, daß die äußerst wichtige Unterscheidung zwischen dem Widerstand gegen eine Lehre und dem Haß gegen ihre Anhänger das Fassungsvermögen einfacher Leute und die sittlichen Fähigkeiten von Durchschnittsmenschen übersteigt. Wenn dem so wäre, dann wäre Liebe wahrhaftig ein leeres Wort. «Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr da Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?» (Mt 5, 47). Es mag sein, daß die Versuchung zum Antisemitismus im Christentum verborgen liegt, aber ein Christ kann ihr nur nachgeben, wenn er das Evangelium preisgibt.

In der Stelle aus dem Römerbrief, auf die ich mich eben berufen habe (11, 17–24), erklärt Paulus die theologische Bedeutung der Verachtung, die Christen möglicherweise in späteren Jahrhunderten für Juden hegen werden. Um zu verstehen, was Paulus hier meint, müssen wir bedenken, daß es für den Christgläubigen zwei *typische* Versuchungen gibt, die die Gnadenwirkung untergraben können. Über die erste haben wir bereits gesprochen, nämlich über die Versuchung, die den Judenchristen bedroht, daß er «stolz ist auf sein eigen Fleisch», also sich seiner jüdischen Herkunft rühmt und behauptet, ein besserer Christ zu sein, weil er sowohl in natürlicher Nachkommenschaft als auch in geistiger Verwandtschaft ein

Sohn Abrahams ist. Nach dem Apostel zu schließen, würde so eine Einstellung gegen das Wesen der Rechtfertigung aus dem Glauben verstoßen, denn ein Mensch, der auf irgendeinen anderen Vorrang hofft, als den, daß Christus ihn frei erwählt hat, wird keine Rechtfertigung erlangen. Paulus hebt hervor, daß der Rest Israels, der zum Glauben berufen ist, «nach der Auswahl der Gnade» berufen ist (11, 5), und sollte das noch nicht deutlich genug sein, fügt er hinzu: «wenn aber durch Gnade, dann nicht mehr auf Grund von Werken, sonst wäre Gnade nicht mehr Gnade». In der Kirche sind sowohl Jude wie Heide vollkommen ohne Verdienst erwählt worden.

Aber es gibt eine zweite typische Versuchung, die diesmal den Heidenchristen betrifft. Paulus meint hier also wieder, daß Juden und Heiden in der christlichen Gemeinschaft zwar völlig eins sind, daß sie aber auch eine gewisse Verschiedenheit beibehalten, die eine echte Freundschaft nicht beeinträchtigt. Der Heidenchrist hat auch mit einer ihm eigenen Anfechtung zu kämpfen; er kann nämlich verleitet werden, die Juden der Synagoge wegen ihres Unglaubens zu verachten. Paulus erinnert die Heiden aber daran, daß sie keinen Grund haben, stolz zu sein, weil sie ja in Israel einverleibt worden sind und so noch immer von den den Patriarchen gewährten Verheißungen und der Erfüllung getragen werden, die der jüdische Heiland gebracht hat. Sollte aber ein Heide einwenden, daß schließlich «Zweige herausgebrochen worden sind, damit (er) aufgepfropft werden kann» und daß er daher berechtigt ist, auf die Juden herabzusehen, die den Glauben verweigern und im Finstern wandeln, während er im Lichte ist, dann würde er eben durch dieses Argument beweisen, daß er sich von der Hauptbotschaft des Römerbriefes, der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, abgewendet hat. Der heilige Paulus wiederholt also, daß es zwar wahr ist, daß viele Juden aus dem Gottesreich ausgeschlossen worden sind, weil sie nicht geglaubt haben, daß aber die Tatsache, daß Heiden glauben, nicht ihrem Verdienst zuzuschreiben ist und ihnen keinen Anlaß zur Prahlerei und zur Verachtung ungläubiger Juden gibt. Man kann sogar sagen, daß Christen ihre Einstellung dem ungläubigen Israel gegenüber daran erproben und prüfen können, ob sie wirklich verstanden haben, daß die Rechtfertigung aus dem

Glauben nicht auf Verdienst beruht. Paulus erklärt daher, daß der Stolz eines Judenchristen auf seine natürliche Abstammung die in seinem Herzen wirkende Rechtfertigung ebenso zu zerstören vermag, wie der Stolz des Heidenchristen, der die Juden der Synagoge verachtet, das empfangene Gnadengeschenk zunichte machen kann. «Trage nicht Hoffärtiges im Sinn, sondern Furcht! Hat nämlich Gott der naturgewachsenen Zweige nicht geschont, wird er auch deiner nicht schonen... Gott hat ja die Macht, sie wieder einzupfropfen. Wenn nämlich du von dem naturgemäßen Wildölbaum weggehauen und gegen die Natur dem Edelölbaum eingepfropft wurdest, um wieviel mehr werden diese als die naturgemäßen ihrem eigenen Ölbaum eingepfropft werden!» (Röm 11, 20–24)

Paulus sah voraus, daß der dem christlichen Glauben innewohnende Gegensatz zum Judentum die heidnischen Gläubigen zu Feindseligkeiten und Übergriffen gegen das jüdische Volk hinreißen könnte, und deshalb schuf er eine Theologie, die solchen Dingen zuvorkommen sollte. Leider blieb es nur den Christen der Urkirche vorbehalten, sich die Lehre des Paulus bezüglich Israel gänzlich zu eigen zu machen und in dem, außerhalb der Kirche stehenden, jüdischen Volk stets ihre Brüder zu sehen, die zwar vorübergehend auf Abwege geraten waren, die aber ihrer Bestimmung gemäß in das Haus ihrer Väter zurückkehren würden. Die Christen der damaligen Zeit glaubten daran, daß es ihre Pflicht war, Israel gegenüber eine von hoffender Liebe getragene Nachsicht und Geduld zu üben. Aber die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reiches machte im allgemeinen dieser Einstellung ein Ende.

Eines möchte ich noch hinzufügen. Die im elften Kapitel des Römerbriefes aufgestellte Theologie des gefallenen Israel berechtigt nicht dazu, vom Juden als dem älteren Bruder des Christen, oder von der Synagoge als der älteren Schwester der Kirche, zu sprechen. Das aber scheinen manche Moderne zu tun[43]. Der Apostel

[43] Siehe K. Thieme, *Kirche und Synagoge*, S. 211, sowie den Hinweis in unserer Anm. Nr. 9 auf S. 123. In *Mysterium Kirche* I, hergestellt von Holböck/Sartory, S. 83–84, weist K. Thieme darauf hin, daß er Ausdrücke wie «älterer Bruder», «ältere Schwester» und die anderen, die wir kritisiert haben, gar nicht als streng theologische Aussagen betrachtet, sondern eher in einem weiteren Sinn ge-

dagegen ist der Meinung, daß der Judenchrist der ältere Bruder des bekehrten Heiden ist, weil der eine seit jeher der Erbe der göttlichen Verheißungen war, während der andere nur durch Glaube und Taufe das Erbe angetreten hat; aber, laut Paulus, verfällt der Jude, der Jesus Christus verwirft, einer verheißungslosen Religion. Er ist nicht der ältere Bruder des Christen, obwohl er es werden kann. Ebenso schätzt man das komplizierte Problem der Rolle, die Israel nach dem Kommen Christi in der Welt spielt, nicht richtig ein, wenn man von der Synagoge als der älteren Schwester der Kirche spricht. Es hat eine Zeit gegeben, da war die Synagoge die Mutter der Kirche; aber die Zeit ist vorbei. Jetzt geht der Weg der Synagoge nicht mehr durch das Licht; trotz der Finsternis jedoch wird die Synagoge den Weg nicht verfehlen, weil Gott vorherbestimmt hat, daß sie mit der durch die Jahrhunderte schreitenden Kirche Christi in Verbindung bleibt.

Die Wiederkehr der Juden

«Bedeutet aber ihre Verfehlung Bereicherung der Welt und ihr Geringsein Bereicherung der Heiden, um wieviel mehr ihre Vollzahl!» (*Röm. 11,12*).

Mehr als irgendein anderer Verfasser des Neuen Testaments befaßte sich Paulus mit der Frage, warum so viele Juden ungläubig wurden und welche Rolle Gott ihnen in seinem Heilsplan zugeteilt habe. Während er sich in seinem frühen Brief an die Thessalonicher bei dem Gedanken empörte, daß der Widerstand der Juden die Bekehrung der Heiden verzögerte (1 Thess 2, 14–16), entdeckte er später, als er an die Römer schrieb, daß eben dieser Unglaube der Juden die Ausbreitung des Heiles unter den Heiden beschleunigt hatte. So schreibt er: «Vielmehr kam durch ihre Verfehlung das Heil zu den Heiden» (Röm 11, 11), und unterstreicht diesen Gedanken sehr stark im ganzen elften Kapitel. Obgleich der Apostel die Schuldhaftigkeit, die so viele Menschen sich durch ihre Verstocktheit zugezogen haben, in keiner Weise verkleinern will, ist er doch

braucht und sich daher kaum von dem Standpunkt dieser Arbeit unterscheidet. Um jeder Romantisierung des ganzen Themas zu entgehen, lohnt es sich, hier immer ganz klar und eindeutig zu sprechen.

überzeugt, daß die Spaltung Israels im barmherzigen Plan Gottes, den Heiden das Heil zu bringen, vorgesehen ist.

Was soll das heißen? Warum ist den Heiden infolge der falschen Wahl Israels die Gnade zuteil geworden? Einiges kommt einem sogleich in den Sinn, was man auf diese Frage antworten könnte. Erstens sind da die praktischen Erfahrungen, die Paulus selbst gemacht hat, denn wir haben ja gesehen, wie Paulus den Heiden erst dann das Evangelium predigte, nachdem die Synagoge der einzelnen Städte seine Botschaft abgewiesen hatten und wie die Feindseligkeit der Juden ihn oft von Stadt zu Stadt trieb und sich dadurch seine Missionstätigkeit auf weitere Gebiete ausdehnte. Außerdem haben wir gesehen, daß sogar in Palästina die Verfolgung der hellenistischen Christen Jerusalems dazu führte, daß die Christen ihre Mission in den Norden trugen und den dortigen Heiden das Evangelium brachten. Paulus machte obendrein in seinen Gemeinden die Beobachtung, daß insbesondere die kleine Anzahl der judenchristlichen Mitglieder die allgemeine Sendung des christlichen Glaubens zur Geltung brachten und ihn schneller von seinem jüdischen Hintergrund befreiten. Gerade der Umstand, daß die Synagogen sich nicht der christlichen Bewegung anschlossen, ermöglichte es also der Kirche, sich vom Gesetz unabhängig zu machen und sich ohne weitere Schwierigkeiten den jeweiligen Lebensbedingungen anzupassen. Wenn man alle diese Erfahrungen der Urkirche zusammenfaßt, könnte man sich, dem Sinne treu bleibend, die literarische Übertreibung erlauben und sagen, daß die Verirrung der Juden den Heiden das Heil gebracht hat. Aber das waren nicht die Gründe, warum Paulus diesen Gedanken so stark betont hat. Im elften Kapitel des Römerbriefes heißt es immer wieder, immer verschieden formuliert, daß die Heiden auf Grund des jüdischen Unglaubens Gnade erlangt haben, ganz als wäre der Widerstand der Synagoge gewissermaßen die Ursache, warum sich Gottes Gunst auf die Völker erstreckt hat. Paulus muß also andere und tiefere Gründe im Sinn gehabt haben.

Wir müssen die Erklärungen mancher Kommentare zurückweisen, denen zufolge der Unglaube Israels im göttlichen Plan notwendig war, um das christliche Evangelium allgemein gültig und auf alle Völker anwendbar zu machen. Das ist falsch, denn erstens

wurde das Evangelium dank der Auferstehung Christi und die durch seinen Triumph herbeigeführte Versöhnung der Menschheit allgemein gültig, das heißt katholisch, und zweitens haben wir gesehen, daß Heiden, wenn sich die Gelegenheit ergab, im Norden Palästinas und in Antiochien getauft und in die Kirche aufgenommen wurden, ohne daß jüdischer Unglaube auch nur erwähnt worden wäre, sondern aus dem einzigen und alleinigen Grund, weil der Herr der Messias der gesamten Welt war. Das Christentum war also vom ersten Tage an, als die Kirche ihr Dasein begann, für alle Menschen und alle Völker bestimmt. Dennoch hatte Paulus einen guten Grund, warum er schrieb, daß die Spaltung Israels den Heiden das Heil gebracht hat. Um diesen Grund zu verstehen, müssen wir schauen, wie der Apostel die christliche Eschatologie sieht.

Der Apostel hatte von der Zeitspanne zwischen dem ersten Kommen Christi «in der Fülle der Zeit» (Gal 4, 4; Eph 1, 10) und seiner endgültigen Wiederkehr am Tage des Herrn eine ganz eigenartige Anschauung. Gott hatte den Augenblick festgesetzt, da Christus siegen sollte (Röm 5, 6; Tim 2, 6; Tit 1, 3), und mit diesem Ereignis hatte die Endzeit angefangen, die der Weltvollendung voranging. Mit der Auferstehung Christi hatte das *eschaton* begonnen, also eine Zeitspanne, in der jeder Augenblick im Zeichen der bevorstehenden Wiederkunft Christi stand. Diese Wiederkunft stand immer nahe bevor (Röm 13, 12; 1 Kor 16, 22; Phil 4, 5), wenn es auch Gottes Geheimnis blieb, wann der genaue Augenblick eintreten werde (1 Thess 5, 1; 2 Thess 2, 2). Diese Wiederkunft stand zwar nahe bevor, was aber nicht heißen sollte, daß sie unbedingt innerhalb der nächsten Jahre stattfinden werde, sondern eher, daß erstens durch den Tod und die Auferstehung Jesu alles für den endgültigen Sieg Gottes vorbereitet war und zweitens, daß dieses zukünftige Ereignis in der Kirche bereits im Glauben ihrer Glieder gegenwärtig war. Diese eschatologische Spannung verlieh der Zeit der Kirche ihren eigenartigen Charakter, die sie wesentlich von der Zeit vor dem Kommen Christi unterschied (vgl. Röm 3, 25–26). Die Zeit der Kirche war nicht so sehr Zeitdauer, als Pause zwischen zwei Ereignissen.

Die der Kirche zugewiesenen Tage sollten eine Zeit der Bekehrung sein, während der Gott durch das Evangelium seines Sohnes

die ganze Menschheit erretten wollte. «Zur huldvollen Zeit erhörte ich dich, am Tag des Heiles stand ich bei dir» (2 Kor 6, 2). «Die Stunde ist nämlich schon da, vom Schlafe aufzustehen. Denn jetzt ist unser Heil näher, als da wir gläubig wurden» (Röm 13, 11). Christus schiebt sein Kommen auf, weil er barmherzig ist und will, daß alle Menschen selig werden (1 Tim 2, 4). Deshalb ist die Zeit der Kirche eine Zeit der Prüfung (Eph 5, 6; 6, 13) und des Leidens, weil sie die künftige Herrlichkeit vorbereiten soll (Röm 8, 18). Die Zeit zwingt uns, wachsam zu sein (1 Thess 5, 6), sie so gut wie möglich auszunützen (Kol 4, 5) und auf unser Heil und das unseres Nächsten hinzuarbeiten (Gal 6, 10). Das Heiligkeitsideal, das Paulus aufstellt, ist nichts anderes, als eine an die eschatologische Situation des Christen angepaßte Lebensweise.

Aus dem Römerbrief geht hervor, daß Paulus überzeugt war, daß die Spaltung in Israel den «Tag des Heiles», also die die Wiederkunft Christi vorbereitende und ihrer harrende Zeit der Kirche verlängere. In seinem früher geschriebenen Brief an die Thessalonicher spricht Paulus über die Zeichen, die der Wiederkunft Christi vorangehen werden (2 Thess 2, 3–7), und insbesondere erwähnt er das Erscheinen des Anti-Christ, das eine Zeitlang noch durch ein geheimnisvolles «Etwas» oder «Jemanden» gehemmt wird. Wir wissen nicht genau, was dieses, die letzte Offenbarung jetzt Hemmende ist. Es gibt heute Gelehrte, die glauben, eine Hyphothese, die schon in der Frühzeit bekannt war, beweisen zu können, derzufolge es sich um die noch unvollendete Mission der Kirche in der Welt handelt, die das Weltende hinausschiebt[44]. Diese Auslegung würde der Bemerkung bei Matthäus entsprechen: «Diese Frohbotschaft wird auf dem ganzen Erdkreis verkündet werden... dann erst wird das Ende kommen» (24, 14). Was immer Paulus aber erwartete, als er den zweiten Brief an die Thessalonicher schrieb, drückt er sich in seinem Brief an die Römer ganz deutlich aus und erklärt, daß das Weltende erst kommen wird, wenn die «Vollzahl der Heiden» und

[44] Siehe O. Cullmann «Le charactère eschatologique du devoir missionaire», das im Jahre 1936 auf französisch veröffentlicht wurde. Manche katholische Autoren wie J. Daniélou in *Le mystère du salut des nations*, Paris 1945, S. 95–110, haben diesen Standpunkt auch angenommen. Eine lange Auseinandersetzung, die die gegenteilige Ansicht vertritt, ist bei Rignaux's neuem Kommentar zu den Thessalonicherbriefen, bei 2. Thess 2, 4–6 zu finden.

darauf folgend, der ungetreue Teil Israels der Kirche beigetreten ist (vgl. 11, 25). Im Römerbrief klingt es, als ob Paulus meinen würde, daß der Unglaube Israels die Wiederkunft Jesu verzögere und dadurch für die Erlösung der Heiden mehr Zeit gewonnen werde. Hätten die Juden, so scheint Paulus zu denken, das Evangelium angenommen, als sie es zuerst hörten, dann wären die sämtlichen Verheißungen, die Israel erhalten hatte, erfüllt gewesen, und der Herr wäre sogleich zurückgekehrt, um sich alle Dinge untertan zu machen. Aber wie die Dinge jetzt stehen, wartet der Herr, solange Israel zweifelt.

Hier begegnen wir einer Lehre, die an die Anschauung der Apostel in Jerusalem gemahnt; diese meinten ja, daß die der Kirche gewährte Zeit eine Bedenkzeit sei, die der barmherzige Heiland Israel zugestehe, die aber die Juden durch eine unverzügliche Bekehrung zu ihm abkürzen könnten[45], denn erst, nachdem Israel den Herrn anerkannt hat, wird er zurückkehren, um das Königtum Israel zu begründen. So waren die Zwölf, ebenso wie Paulus, davon überzeugt, daß Jesus der Heiland der Juden war und daß die Verheißungen Gottes nicht ihre endgültige Erfüllung gefunden hätten, solange das Volk sich von seinem Messias fernhielt. Möglicherweise meinten die Apostel sogar in der frühesten Zeit der Kirche, daß Israel innerhalb einer einzigen Generation Jesus anerkennen würde und dann das Weltende kommen werde. Auf alle Fälle glaubte Paulus daran, daß Gott in seiner Barmherzigkeit verfügt hatte, daß die Juden wenigsten teilweise ungläubig bleiben sollten, um den Heiden die Gelegenheit zu geben, in das Gottesreich einzugehen, bevor ganz Israel seinen Heiland willkommen heißt und damit den Auftakt zum Jüngsten Tag gibt. Daher «ist durch ihre Verfehlung das Heil zu den Heiden gekommen» (Röm 11, 11).

Wenn zuerst die Verstockung der Juden schuld war, daß sich die Wiederkunft des Herrn verzögerte, so ist es jetzt, gemäß dem göttlichen Plan, die Verstocktheit der Heiden, derzufolge die Bekehrung Israels und dadurch die letzte Offenbarung Gottes hinausgeschoben wird. Die Juden als Volk müssen warten. Sie werden ihren Glauben an Christus nicht finden, bis die Heiden in ihrer Gesamtheit in das Gottesreich eingegangen sind, bis also alle Völker der

[45] Siehe S. 204, weiter oben.

Erde zum Evangelium bekehrt und in der Kirche Christi vertreten sind. Ebenso wie die Heiden, mit den Worten Jesu, bekennen müssen, daß das Heil von den Juden aus zu ihnen kommt, werden die Juden, wenn auch in einem anderen Sinne, sagen müssen, daß ihr Heil von den Heidenvölkern abhängt. Ebenso wie Gott die den ungläubigen Heiden geschenkte Gnade vom Glauben des heiligen Israel abhängig machen wollte, beschloß er auch, die Bekehrung der ungläubigen Juden vom Glauben der Heiden abhängig zu machen. «Es hat Gott ja alle in Ungehorsam zusammengeschlossen (erst die Heiden und dann die Mehrzahl der Juden), um sich aller zu erbarmen (sowohl Heiden wie Juden)» (Röm 11, 32). So lag der Grund, warum Gott die Verirrung Israels zugelassen hat, letzten Endes darin, daß er nicht nur mit den Heiden, sondern auch mit seinem eigenen ersterwählten Volk grenzenloses Erbarmen hat.

Wir haben in der obigen Untersuchung von vornherein angenommen, daß wir ohne zu zweifeln aus den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes die Rückkehr der Juden mit Sicherheit herauslesen können. Ist diese Annahme berechtigt? Es hat gelegentlich Autoren gegeben und gibt sie immer noch, die leugnen, daß die Paulusbriefe dergleichen prophezeien, denn Sätze wie «bedeutet aber ihre (der Juden) Verfehlung Bereicherung der Welt, um wieviel mehr ihre Vollzahl» (11, 12; vgl. 11, 15), gelten bei diesen Autoren nur als eine Redensart, die nichts anderes ausdrücken soll, als daß Paulus die Rückkehr seines Volkes erhofft und erwünscht.

Der weitaus überwiegende Teil von Kommentatoren, Exegeten und Theologen der heutigen Zeit anerkennen rückhaltlos, daß Paulus im Römerbrief die schließliche Erlösung des jüdischen Volkes verkündet. Ich habe weiter oben erwähnt, daß der Römerbrief, ganz abgesehen vom elften Kapitel, erklärt, daß Israel trotz seiner Weigerung, zu glauben, im Besitze der göttlichen Verheißungen bleiben soll (vgl. 3, 3) und habe außerdem gezeigt, daß der eigentliche Zweck der Kapitel 9–11 vor allem darin liegt, zu zeigen, daß die Treue, mit der Gott zu seinen Verheißungen steht, immer alles übertrifft, was menschliche Gerechtigkeit von ihr erwartet und daß Gott daher die Verheißungen, die er Israel gegeben hatte, dreimal, und jedesmal großzügiger erfüllt hat. Gott hat das Israel dem Geiste nach, den heiligen Rest, erlöst (neuntes Kapitel), er läßt weiterhin

das Evangelium dem ganzen jüdischen Volk verkünden (zehntes Kapitel) und wird zum Schluß den ungläubigen Teil des Volkes zum Gottesreich zurückführen (elftes Kapitel). Sollte man auch Bedenken haben, die Sätze «um wieviel mehr ihre Vollzahl!» (11, 12; 11, 15), die von dem Guten sprechen, das Paulus sich von der Rückkehr Israels erwartet, als formelle Voraussagen zu nehmen, bleibt immer noch die folgende unbestreitbare Offenbarung bestehen: «Denn ich will nicht, Brüder, daß ihr in Unkenntnis seid über dieses Geheimnis – damit ihr nicht vor euch selber weise seid –: Verstockung ist für einen Teil über Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist, und so wird ganz Israel gerettet werden» (11, 25–26).

Die Autoren, die ich weiter oben erwähnt habe, weisen darauf hin, daß Paulus, entgegen dem ganz offensichtlichen Sinn der Stelle, mit «ganz Israel» hier die gesamte christliche Kirche und gar nicht das jüdische Volk meint. Aber ganz abgesehen davon, daß er nirgends den Ausdruck «Israel» in diesem Sinn gebraucht, paßt diese Auslegung auch gar nicht in den Zusammenhang des elften Kapitels[46]. Paulus offenbart ein «Geheimnis», damit die Heiden nicht stolz sein und die ungläubigen Juden verachten sollen; so sagt er ihnen, daß vorläufig ein Teil Israels verstockt ist, daß aber am Schluß «das ganze Volk», der «Rest» und «die anderen» das Heil finden werden.

Die Rückkehr der Juden in das Gottesreich ist bei Paulus nicht eine einfache Prophezeiung, sondern es handelt sich hier um ein «Geheimnis», ein Mysterium, das er den Christen Roms verkündet, also einen entscheidenden Zeitpunkt, den Gott in seinem Plan für die menschliche Erlösung vorgesehen hat, der, von aller Ewigkeit her in Gott verborgen, in jenen Tagen offenbart wurde (vgl. Röm 16, 25–26; 1 Kor 2, 7–10; Eph 3, 5; 3, 9) und der in der völligen Erneuerung des Weltalls in Christus seinen Höhepunkt erreicht (Eph 1, 9–10). In derselben Art verkündet Paulus als «ein Geheimnis» den Sieg Christi am Kreuz (1 Kor 2, 8), die Berufung der Heiden in das Gottesreich (Kol 1, 26–27) und schließlich, in unserer Stelle,

[46] Unglücklicherweise übersetzt die Vulgata die Stelle Röm 11, 25 in einer Weise, daß es klingt, als wäre «Israel einer teilweisen Verstocktheit verfallen», anstatt daß ein Teil Israels der Verstocktheit verfallen ist.

ein Ereignis, das knapp an die letzte Offenbarung Gottes grenzt, nämlich die Bekehrung des jüdischen Volkes. Daher handelt es sich nicht um eine Voraussage, die Paulus in einer Privatoffenbarung mitgeteilt wurde, sondern um eine vom Heiligen Geist gewährte Glaubenseinsicht, dank der Paulus in den Heiligen Schriften erkennt, daß Gott nicht einmal den ungetreuen Teil seines Volkes den Mächten der Finsternis und des Verderbens überantworten wird. Wir haben bereits erwähnt, daß diese Erwartung sich ganz mit dem prophetischen Begriff des heiligen Restes deckt, demnach die wenigen Auserwählten Bürgen sind dafür, daß einst das gesamte Volk erlöst werden wird. Da sich aber die Ausbreitung des Restes bereits einmal, wenn auch nur teilweise, in der an die Heiden ergangenen göttlichen Berufung erfüllt hat, führt Paulus in diesem Zusammenhang keinen diesen Rest betreffenden Bibeltext an. Anstatt dessen und um seiner feierlichen Erklärung, die Spaltung Israels werde geheilt werden, mehr Nachdruck zu verleihen, zitiert er ziemlich frei Stellen aus Jesaia (59, 20–21; 27, 9), in denen der Prophet voraussagt, daß der Erlöser sich in Jerusalem offenbaren wird, um das Volk von seinen Sünden zu erlösen und daß Gott so allen kund tun wird, warum er mit Israel einen Bund geschlossen hat.

Wann soll diese Bekehrung der Juden stattfinden? Aus dem, was bis jetzt gesagt worden ist, darf man annehmen, daß der Apostel die Rückkehr des ungläubigen Teiles von Israel mit der Wiederkunft Christi in Verbindung bringt, weil ja der Herr der Messias Israels ist und bleibt und nicht als Richter auf die Erde zurückkehren wird, bevor sein eigenes Volk ihn als Heiland anerkennt. Mit dieser Auffassung stimmt die ausdrückliche Erklärung des heiligen Paulus überein: «Denn bedeutet schon ihre (der ungläubigen Juden) Verwerfung Versöhnung der Welt, was dann ihre Aufnahme anders als Leben aus Toten?» (11, 15) Wenn der Ausdruck «Leben aus Toten» auch ungewöhnlich ist, so verkündet Paulus hier dennoch ganz deutlich, daß die Rückkehr der Juden ein weit überragenderes göttliches Tun einleiten soll, als die Versöhnung der Völker in der Kirche es ist, und daß sie das Zeichen sein wird, daß das Weltende und die Auferstehung des Fleisches vor der Türe stehen. Wenn die Juden in das Gottesreich zurückgekehrt sind,

wird Christus als Richter wiederkehren und Gott wird eine neue Erde und einen neuen Himmel schaffen.

Jetzt verstehen wir, warum Paulus es so furchtbar eilig hat, das Evangelium den Völkern zu verkünden, warum er sich bemüht, so viele Länder als möglich zu besuchen und warum er Israel dadurch retten will, daß er sein Apostolat zu den Heiden trägt. Paulus erwartete wohl nicht das zweite Kommen Christi innerhalb weniger Jahre, weshalb er vorher so viele Menschen als möglich retten wollte, sondern eher das Gegenteil dürfte zutreffen, daß der Apostel nämlich glaubte, er, sowie die gesamte Kirche, könnte und müßte die Wiederkehr des Heilandes beschleunigen, indem sie für die Bekehrung der Vollzahl der Heiden arbeiteten; erst dann, nachdem sie in das Gottesreich eingetreten wären, würde Gott den Schleier vom Herzen der Juden entfernen, so daß sie ihren Messias erkennen und so am Jüngsten Tag seinen Endsieg offenbaren würden. Am Schluß wird das Israel erlöst, in das die gesamte Menschheit eingepfropft worden ist.

Es wäre nicht notwendig, mehr über den Zeitpunkt zu sagen, der für die Rückkehr festgesetzt ist, wenn nicht der ungewohnte Ausdruck «Leben aus Toten» zu wiederholten Malen anders ausgelegt worden wäre. Die früheren Kirchenväter haben den Ausdruck zwar so verstanden, daß er sich auf die Totenauferstehung der gesamten Menschheit bezieht, aber die späteren griechischen Kirchenväter haben ihn so gedeutet, als sei damit eine Auferstehung von der Sünde, eine geistige Erneuerung von Leben und Liebe in der Kirche gemeint[47]. Diese Auslegung hat seitdem viele Verfechter gefunden, und sogar heutzutage gibt es eine ansehnliche Zahl von Autoren, die diesen Standpunkt einnehmen. Sie behaupten, daß Paulus den Ausdruck «Leben aus Toten» nie gebraucht, wenn er «Auferstehung von den Toten» meint und daß sich überdies seine Voraussagen bezüglich der letzten Drangsal und des Erscheinens des Anti-Christ in eine geschichtliche Entwicklung besser einfügen ließen, wenn man annehmen könnte, daß auf die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Gottesreich eine lange Zeit des Friedens und der Liebe folgen würde. Diese Zeitperiode wird dann leicht mit dem rätselhaften Bild der Apokalypse, der sogenannten «ersten Auferste-

[47] Schelkle, *Paulus*..., S. 393–394.

hung» von tausend Jahren in Verbindung gebracht (vgl. Apk 20, 4–6).

Trotzdem glaube ich, daß Paulus im elften Kapitel des Römerbriefes sehr deutlich verkündet, daß die Juden sich am Ende der Welt bekehren werden, denn ein Eingreifen Gottes, das «Leben aus Toten» hervorbringt und nach der Auferstehung Christi stattfindet, kann nichts weniger sein als die endgültige Auferstehung des Menschengeschlechtes. Zwischen der Herrlichkeit, die im Glauben vorweggenommen ist, also der Heilsordnung der Kirche, und der Herrlichkeit, die am Tage der Wiederkunft Christi offen in Erscheinung tritt, kann es kein Zwischenstadium geben. Paulus sieht in der Kirche aus Juden und Heiden die Versöhnung der Welt, das Reich, wo Frieden und Liebe herrschen und wo Menschen, die «aus Toten Lebendige wurden» (Röm 6, 13) sich freuen, daß ihre Sünden vergeben sind und daß ihnen ihre künftige Herrlichkeit gesichert ist. Das göttliche Eingreifen, das auf die Rückkehr der Juden folgt, muß das Gnadengeschenk in der Kirche übertreffen und daher kann es gar nicht anders sein, als daß damit endgültig alle Menschen auferstehen und das Weltall erneuert wird. Und wenn man die Bekehrung der Juden mit der den Antichrist betreffenden Prophezeiung des Paulus unbedingt in Zusammenhang bringen will, besteht kein Grund, warum man nicht annehmen könnte, daß Israel in einer Zeit großer Drangsal zurückkehren wird, und sich nicht vorstellen, daß die Juden, die die verführerischen Angebote des «Fürsten der Verderbnis» zurückweisen, so ihren Messias im Herrn erkennen, der im Begriffe ist, als Richter und ewiger König wiederzukommen.

Wir stellen überdies fest, daß die Annahme, die Bekehrung Israels werde sich noch im Verlauf der Geschichte ereignen und ein vollkommeneres Zeitalter der Menschen auf Erden einleiten, zu vielen interessanten Theorien geführt hat, von denen einige die Grenzen der katholischen Orthodoxie überschreiten. Sollte es wahr sein, daß die Bekehrung der Juden der christlichen Gemeinschaft «Leben» verleihen wird, dann wäre die Kirche, der Israel fehlt, in ihrem Wesen unvollkommen, unvollendet und nicht so, wie Christus sie wollte. Eine solche Annahme würde den berühmten Satz von Loisy, daß Jesus ein Gottesreich bringen wollte und wir statt dessen nur eine Kirche haben, gerechtfertigt erscheinen lassen. Angeblich wäre

durch das Kommen Christi der Menschheit das Gottesreich, in dem vollkommene Liebe, Frieden und brüderliche Gleichheit herrscht, also das Israel verheißene Gottesreich, zuteil geworden, wenn alle Juden gläubig geworden wären; aber dadurch, daß sie nun ungläubig sind, ist die Heilsordnung in ihrem Wesen unvollendet geblieben, und das einzige, was auf Erden noch vom Werk Christi übrigbleibt, ist die Kirche. Hier haben wir wieder in einer stärkeren Form den oben erwähnten Gedanken, daß das Gottesvolk durch eine auf den Grund gehende Spaltung zerrissen ist und Israel dadurch, daß es sich von der christlichen Gemeinschaft fernhält, diese daran hindert, die Rolle zu spielen, die Christus ihr zugewiesen hat. Aber nach den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes zu schließen, sind diese Annahmen völlig unbegründet. Nirgends steht geschrieben, daß die Kirche den Erwartungen Christi nicht entspricht, weil Israel ungläubig ist; im Gegenteil wird gesagt, daß der Unglaube so vieler Juden Versöhnung in die Welt, also zu den Völkern einschließlich Israel gebracht hat, das ja durch seinen treuen Rest in der vollkommenen Einheit der Kirche aus Juden und Heiden vertreten ist.

Bevor ich mit diesem Abschnitt schließe, muß ich einiges über das Verhältnis bemerken, das möglicherweise zwischen den Verheißungen, die den Juden gegeben wurden und dem neuen Staate Israel besteht. Muß man in dem menschlichen Versuch, einen jüdischen Staat neu zu errichten, ein dem Untergang geweihtes Unternehmen sehen, weil es mit den Prophezeiungen der Schrift, daß die Juden dauernd verbannt sein werden, in Widerspruch steht? Oder wäre es andrerseits möglich, die Wiederkehr so vieler, aus aller Herren Länder stammender Juden in einen Staat, der ihnen gehört, mit der Verheißung in Verbindung zu bringen, daß Israel letzten Endes bekehrt werden wird? In den folgenden Absätzen werde ich beide Fragen verneinend beantworten. In einem aufschlußreichen Artikel, der sich mit theologischen Überlegungen über den Staat Israel befaßt, untersucht Edward Flannery[48] die Schriftprophezeiungen, die sich auf die Zukunft Jerusalems beziehen, und kommt zum Schluß, daß die Kirchenschriftsteller vom vierten Jahrhundert an zwar alle der Ansicht waren, daß es laut den Bibelprophezeiun-

[48] *The Bridge* III, S. 301–324.

gen des Alten und des Neuen Testaments im Verlauf der Weltgeschichte unmöglich sein wird, Jerusalem und seinen Tempel wieder aufzubauen, daß aber einer genauen Untersuchung der zutreffenden Stellen zufolge keine derartige Voraussage in der Heiligen Schrift zu finden ist. Obwohl Jesus prophezeit, daß der Tempel zerstört und Jerusalem vernichtet werden wird, gibt er nicht zu verstehen, daß Jerusalem oder der Tempel oder der ganze jüdische Staat deshalb verurteilt ist, im Laufe der Jahrhunderte nie wieder zu erstehen. Wie ich schon oft hervorgehoben habe, darf man die Erblindung des jüdischen Volkes nicht irgendwie als politische Niederlage ausdeuten. Nicht mit einem einzigen Wort sagt also die Heilige Schrift voraus, daß der Staat Israel zerfallen wird.

Wenn wir andrerseits bedenken, wie viele prophetische Stellen aus dem Alten Testament voraussagen, daß sich das verstreute Volk wieder sammeln wird, können wir beobachten, daß sie mit der zunehmenden prophetischen Einsicht in Israel immer mehr die Dimensionen wahrhaft messianischer Gottessprüche annehmen, die sich in «der Endzeit» erfüllen sollen. So wurde die verheißene Heimkehr das erstemal zur Wirklichkeit, als die Völker aus aller Welt dem heiligen Rest Israels, mit anderen Worten der katholischen Einheit der Kirche Christi, einverleibt wurden. Aber auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, sollen sich die Prophezeiungen des Alten Testaments mehr als einmal erfüllen; sie werden mehrere Male zur Tatsache, jedesmal in anderem Sinn und jedesmal kommen sie der letzten Erfüllung näher, die für das Weltende festgesetzt ist. So soll das verstreute Volk Israel wieder heimkehren, wenn sich die Juden der ganzen Welt zu ihrem Heiland bekehren und damit die Wiederkunft Christi einleiten. Aber wie man die in der Heiligen Schrift angekündigte Einsammlung auch betrachten mag, ist es ganz klar, daß es sich jedesmal um ein übernatürliches Ereignis handelt, das nicht menschlicher Fleiß zustande gebracht hat, sondern ein freiwilliges Geschenk des barmherzigen Gottes ist. Aber die im Jahre 1948 erfolgte Gründung des Staates Israel, in der sich die vor einem halben Jahrhundert entstandenen zionistischen Bestrebungen verwirklicht haben, ist ein weltliches Geschehen und entspricht deshalb in keiner Weise den Prophezeiungen der Heiligen Schrift.

Einige katholische Autoren haben gedacht, daß Gott die teilweise Vereinigung der Juden in einem eigenen Staat möglicherweise dazu benützen wird, um alle für ihre endgültige Heimkehr vorzubereiten[49]. Das mag sein; aber es kann ebenso gut geschehen, daß der Staat Israel nicht lange bestehen wird, weil er von feindseligen Völkern umgeben ist, die nur darauf warten, bis sie sich rächen können. Ich für meinen Teil halte es für nutzlos, über die jüdische Geschichte der nachbiblischen Zeit religiöse Theorien aufzustellen, denn Gott hat uns nicht den Schlüssel für die Entzifferung des dunklen und verworrenen Musters der politischen Ereignisse gegeben, und gerade die Menschen, die vorgaben, das göttliche Rätsel gelöst zu haben, haben immer am meisten Schaden angerichtet. Solcher Schaden ist den Juden schon aus den bereits erwähnten Behauptungen der Kirchenschriftsteller erwachsen, denenzufolge Israel nach göttlichem Ratschluß immer verstreut und in Knechtschaft leben wird. Schaden dieser Art haben auch andere Menschengruppen erlitten, von denen man aus irgendwelchen Gründen behauptet hat, daß Gott ihnen seine Gunst entzogen habe und sie zur Züchtigung bestimmt seien. Haben nicht zudem die Völker, die meinten, von Gott besonders berufen zu sein, eine politisch herrschende Rolle zu spielen, die furchtbarsten Verbrechen begangen? Hat es einen Sinn, von einem König als dem christlichsten zu sprechen oder eine Majestät katholisch zu nennen? Wir warten lieber auf den Jüngsten Tag, an welchem Könige, Herrscher und die Mächtigen dieser Welt gerichtet werden sollen und es sich vor aller Augen zeigen wird, was sie wert waren. Bis dahin haben wir, als Christen, die einzige politische Mission, zu trachten, daß die christlichen Grundsätze in der Gesellschaft, und zwar in jeder Gesellschaft immer mehr in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Der einzige Maßstab, den Gott uns gegeben hat, nach dem wir die Geschichte beurteilen sollen und der schwer genug anzuwenden ist, ist sein ausgesprochener Wille, daß allen Menschen Gerechtigkeit widerfahren solle.

[49] Siehe ebd., S. 324.

Israel bleibt ein Volk, das Gott sich vorbehalten hat

«Ist aber die Erstlingsteiggabe heilig, dann auch die Teigmenge» (*Röm. 11, 16*).

Trotz ihres Unglaubens und trotz der von der Vorsehung bestimmten Rolle, die dieser Unglaube bei der Verbreitung des Evangeliums gespielt hat, bleiben die Juden in gewissem Sinne das Volk der göttlichen Vorliebe, und wenn die theologischen Schwierigkeiten, die eine solche Behauptung mit sich bringt, auch sehr groß sind, so bin ich doch, im Einklang mit den meisten modernen Kommentatoren davon überzeugt, daß diese Lehre klar und eindeutig aus dem elften Kapitel des Römerbriefes hervorgeht, dessen Verhältnis zu den zwei früheren Kapiteln gerade auf sie hindeutet. Im neunten Kapitel zeigt Paulus, daß nur ein Teil Israels es verdient, als Israel und Erbe der göttlichen Verheißungen angesprochen zu werden; dann im zehnten Kapitel erklärt er, daß der andere Teil, also die Mehrzahl der Juden, an ihrem Unglauben selbst schuld waren, und das elfte Kapitel eröffnet er dann mit der Frage: «Ich sage nun: hat Gott sein Volk etwa verstoßen?» Die Frage überrascht den Leser, denn er hat ja gerade gehört, daß die Verheißungen Gottes nur für einen Teil Israels bestimmt waren und nimmt daher an, daß man nicht sagen dürfe, Gott habe sein Volk verstoßen, selbst wenn er dem anderen Teil Israels gestattet, sich aus eigenem zu verstocken. Warum stellt Paulus die Frage also nochmals? Eben weil er im elften Kapitel eine neue Antwort geben will, die über die des neunten Kapitels hinausgeht. Gott hat sein Volk erstens nicht verstoßen, weil ein Teil von ihm jetzt erlöst ist (11, 1–6), wobei Paulus seine Beweisgründe bezüglich des Restes aus dem neunten Kapitel wiederholt, und zweitens weil der andere, vorläufig verstockte Teil auch durch die Erwählung des Restes gesegnet ist (11, 11–29). Die Juden der Synagoge sind nur eine Zeitlang blind, denn «Gott hat sein Volk nicht verstoßen» (11, 2).

Paulus drückt die Lehre, daß Gott dem jüdischen Volk in gewisser Beziehung einen Vorzug geschenkt hat, in zwei Bildern aus: «Wenn die Erstlingsteiggabe heilig ist, dann auch die Teigmenge; und ist die Wurzel heilig, dann auch die Zweige» (11, 16). Das erste Bild ist ganz klar, denn es folgt auf die Erklärung, daß die Juden in

der Endzeit zurückkehren werden und versucht, darzulegen, warum Gott trotz ihrer Untreue seine Hand noch auf ihnen ruhen läßt: weil er nämlich ein wenig des Teiges erwählt und geheiligt hat (also die Kirche Jerusalems, das heißt den heiligen Rest), hat er sich dadurch die ganze Teigmenge (das gesamte Israel) für einen heiligen Zweck vorbehalten. Paulus spielt hier auf den liturgischen Brauch an, nach dem ein kleiner Teil gesegnet wird, damit der Segen auf das Ganze übergeht. Das zweite Bild, das mit dem ersten nicht vollkommen parallel verläuft, was allerdings in den paulinischen Schriften sehr häufig vorkommt, führt hier das längere Gleichnis vom Edelölbaum ein. Der Apostel schreibt «und ist die Wurzel heilig, dann auch die Zweige» und weist damit wieder darauf hin, daß die auf den Auserwählten Israels ruhende göttliche Verheißung auch dem anderen Teile des Volkes eine heilige Bestimmung gibt.

Moderne Autoren sind sich nicht einig, wie diese beiden Bilder auszulegen sind. Sie stimmen zwar darin überein, daß eine Weihe des gesamten Volkes angekündigt wird, sind sich aber uneins über die Bedeutung der «Erstlingsgabe» und der «Wurzel», das heißt, daß ihre Meinungen auseinandergehen, wessen Erwählung sich dem gesamten Volk mitteilen soll. Die meisten Autoren, die annehmen, daß die beiden Bilder dasselbe bedeuten, behaupten: da «die Wurzel» Abraham und die Patriarchen versinnbildlicht, bezieht sich auch «die Erstlingsgabe» auf die Erzväter. Diese Ansicht vertreten in erster Linie jene Autoren, die unrichtigerweise behaupten, daß Paulus das Israel der Patriarchen zum Nachteil des mosaischen Judentums hervorhebt, aber es gibt auch andere Autoren, die nicht erfassen, daß Paulus ebenso wie die Zwölf, die Erlösung der Heiden darin sieht, daß sie sich der Kirche Jerusalems anschließen. Aus dem Zusammenhang im elften Kapitel geht es aber ganz klar hervor, daß die Unterscheidung zwischen der ersten Teiggabe und der ganzen Teigmenge die Teilung zwischen dem Rest und der Vollzahl Israels bildlich darstellt und daß daher die Erstlingsgabe die judenchristlichen Gemeinden versinnbildlicht. Und sollte auch Paulus in der «Wurzel» des zweiten Bildes vor allem den Erzvater Abraham sehen, so dürfen wir nicht vergessen, daß er dieses Bild in den darauffolgenden Versen weitergeführt und so vom «Stamm» und «ganzen Ölbaum» spricht, womit er das gesamte geistige Israel

bezeichnet. Paulus sagt im elften Kapitel des Römerbriefes ganz klar, daß die Kirche Jerusalems, also das Israel Gottes, einerseits die Heilsbestimmung für das ganze jüdische Volk verbürgt und andrerseits den Haushalt Gottes darstellt, in den die gläubigen Heiden aufgenommen werden.

Die ungläubigen Juden leben im Schatten; sie sind der Unkenntnis verfallen, widersetzen sich Gott und seinem Plan, die Welt zu erlösen und geben, ohne es zu wissen, der Geschichte mehr Zeit, die Bekehrung der Heiden herbeizuführen. Das Schicksal der Juden ist, nach dem bekannten Ausspruch Leon Bloys, der Damm im Flußbett, der den Wasserstand hebt. «Im Hinblick auf (die rasche Ausbreitung des) Evangeliums sind die Juden zwar (Gottes) Feinde um euretwillen, im Hinblick auf die Erwählung aber sind sie geliebt um der Väter willen» (vgl. 11, 28). Also bleiben die Juden der Synagoge in einem Sinn, den Paulus nicht näher ausführt, in Gottes Liebe. «Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes» (11, 29). Welche Gnadengaben meint Paulus hier? Die Anmerkung aus der *Confraternity Edition* zu diesem Vers lautet: «Dieser Satz muß im Zusammenhang und Hinblick auf die in Röm 9, 4 erwähnten Gnadengaben verstanden werden (dem langen Passus, der die Vorrechte Israels zusammenfaßt), besonders der Gnadengabe, das auserwählte Volk zu sein. Die Juden bleiben das erstgeliebte Volk und werden am Schluß bekehrt und erlöst werden.»

So sind die Juden auch weiterhin, trotz des Schleiers, der ihre Augen bedeckt, sozusagen ein Volk, das Gott sich vorbehalten hat. Das heißt nun weder, daß sie noch immer ebenso Gottesvolk sind, wie sie es im Alten Testament waren, noch, daß die Heilsgemeinschaft auf Erden zwischen Kirche und Israel aufgeteilt ist. Um diesen Fehlern aus dem Weg zu gehen, weigern sich manche katholische Autoren, von einem «Mysterium Israels» zu sprechen und wollen nicht zugeben, daß dieses Volk in besonderer Weise Gott angehört[50]. Sie geben zwar zu, daß die Rückkehr der Juden prophezeit ist, aber sie wollen hier nicht ein mit dem Volke verknüpftes übernatürliches Geheimnis sehen, sondern einfach ein in Gottes Vorsehung verborgenes Ereignis, das zu gegebener Zeit offenbart

[50] Van der Ploeg, *The Church and Israel*, S. 58–60.

werden wird, also einfach den Gegenstand einer Privatoffenbarung. Bestehen die Argumente dieser Autoren zu Recht?

In der Gedankenwelt des modernen Protestantismus neigt man dazu, die Rolle, die Israel im Weltheil spielt, sehr zu unterstreichen und die Juden sogar im gleichen Sinne wie im Alten Testament das Gottesvolk zu nennen[51]. Da Protestanten gewöhnlich die Prädestination mehr betonen als Katholiken es tun und da sie in der Kirche oft nicht ein sichtbar vereinigtes Volk auf Erden sehen, können sie die Folgen herabsetzen, die der Unglaube Israels für Israel selbst gehabt hat und die geschichtliche Fortdauer des Volkes als ein theologisches Argument für seine Auserwählung benutzen. Für diese Autoren gibt es eben, außer Israel, kein sichtbares Gottesvolk. Heidenchristen werden zwar erlöst, indem sie an den Vorrechten Israels teilnehmen, können aber nach dieser Ansicht nicht in einer einzigen sichtbaren Gesellschaft zusammengeschlossen werden, solange sich das auserwählte Volk Gottes fernhält. Wir haben hier einen anziehenden Versuch, die theologische Frage zu lösen, warum die Christen uneinig sind! Diese protestantische Theorie ist bereits an manchen Orten in den allgemeinen Schulunterricht eingedrungen; in einem Katechismus für Oberschulen heißt es, daß «die Einheit der Kirche nicht ohne Israel zustande kommen wird»[52].

Ich habe weiter oben erwähnt, daß sogar einige katholische Autoren heute den Standpunkt vertreten, daß das Volk Gottes grundsätzlich in zwei Teile gespalten ist, und zwar in Kirche und Israel, und daß daher die von Christus gegründete Kirche wesentlich unvollendet ist[53]. Diese erste Spaltung, so meinen diese Autoren, war die Ursache, warum sich die Kirche so oft von der biblischen Gedankenwelt Israels entfernte, und aus ihr entstanden alle folgenden Spaltungen, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte zu erleiden

[51] Siehe vor allem Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, S. 215–336, und andere, besonders Schweizer Autoren, die dieser Meister inspiriert hat.

[52] *Je suis le Seigneur, ton Dieu*, catéchisme évangelique, Neuchâtel 1954, S. 54: «Non plus Dieu n'abandonne jamais Israel à ses erreurs. Difficilement, mais sûrement Israel est en marche vèrs Jésus-Christ. L'unité de l'Eglise ne se fera pas sans Israel.»

[53] Hinweise auf diese Literatur sind in Tavards Artikel «Christianity and Israel» in *Downside Review* 73 (1955), S. 347–358, zu finden, in der sich der Autor gegen die Richtung wendet, die meint, daß die Kirche durch einen auf den Grund gehenden Bruch gebrandmarkt ist.

hatte. Ich halte diesen Standpunkt für übertrieben, denn die Treue zur Schrift wird nicht dadurch sichergestellt, daß Juden in der Kirche sind, sondern eher dadurch ermöglicht und verwirklicht, daß der Herr seinen Heiligen Geist der Kirche mitteilt.

Und doch wollen diese Autoren vielleicht etwas Wahres sagen. Der Kirche fehlt allerdings nicht so sehr Israel, als das ständige Bewußtsein, daß wir selbst das wahre Israel sind, das heißt, daß wir trotz der Erhöhung des Herrn immer noch ein Pilgervolk sind und unserer Erlösung vom Exil voller Erwartung entgegengehen. Sowie wir vergessen, daß wir in diesem Sinn Israel sind, unterschätzen wir das Elend, in dem die Kirche lebt und überschätzen die Vollkommenheit, mit der Christus seine Kirche ausgestattet hat. Eben weil die Ekklesiologie es nicht wahr haben will, daß Israel in uns lebendig ist, tut sie oft so, als ob der Sieg des Herrn schon ganz unser sei und beschreibt eine so herrliche und vom Elend unberührte Kirche, daß der Sinn für das Reale ganz verloren geht. Da jedoch die Kirche, die den Sieg Christi in sich trägt und ihn den Menschen vermittelt, zugleich ein Pilgervolk ist, gehört Unwissenheit und Sünde wesentlich zu der Situation der Kirche in dieser Welt.

Wenn wir auch keine ideale theologische Formulierung finden können und daher Übertreibungen stets möglich bleiben, müssen wir darauf bestehen, daß die ungläubigen Juden nach der paulinischen Lehre des elften Kapitels des Römerbriefes in einem echten Sinn ein gottgeweihtes Volk bleiben. Auch in anderen Briefen erwähnt der Apostel, daß es eine objektive Gottgeweihtheit geben kann, die noch nicht subjektiv bestätigt ist. So schreibt er über die Ehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen: Es ist nämlich der ungläubige Mann geheiligt durch die (gläubige) Frau und die ungläubige Frau geheiligt durch den Mitbruder» (1 Kor 7, 14). In ähnlicher Weise ist das ungläubige Israel durch den christgläubigen getreuen Rest geheiligt, eben weil Gott durch die Patriarchen das gesamte Volk auserwählt hat[54]. Wenn diese Lehre auch theologische Schwierigkeiten bereitet, stimmen doch fast alle katholische Kommentare des Römerbriefes mit dieser Auslegung überein. Aus der *Confraternity Edition* habe ich bereits zitiert; die *Bible de Jérusalem* wählt den Untertitel «Israel bleibt das auserwählte Volk» für die

[54] Boylan, *Epistle to the Romans*, S. 179.

Verse 16–24 des elften Kapitels, und das *Catholic Commentary* erklärt, warum die ganze Teigmenge heilig ist (11, 16) und weist auf «die objektive Heiligkeit Israels» hin, das heißt, daß «Gott sich Israel vorbehalten hat», und führt aus, daß «das nicht dasselbe ist, wie die im christlichen Sinn verstandene persönliche Heiligung durch Gnade und Glaube». Das *Regensburger Neue Testament* sagt in seinem Kommentar zu Röm 11, 16, daß «die Auserwählung Israels nicht rückgängig gemacht worden ist», und Lagrange schreibt in seinem Kommentar zum selben Vers, daß «die Juden immer gewissermaßen ein gottgeweihtes Volk sind, ein Volk, das Gott angehört»[55]. Es besteht also gar kein Zweifel, daß Israel in den Augen des Paulus einer besonderen göttlichen Vorsehung unterworfen bleibt. Wenn es sich auch dem Ungehorsam ergeben hat und der Verstockung der Welt verfallen ist, kann es sich doch von dem alten Bund nicht befreien, den Gott einst mit ihm geschlossen hatte. Jesus Christus hat den einstigen Bund nicht aufgehoben, sondern hat ihn bestätigt, erneuert und erweitert und dem jüdischen Volk damit auf ewig einen Platz in der Geschichte der Welterlösung bewahrt.

So sind wir also berechtigt, im Sinn der katholischen Theologie, von einem Mysterium Israels zu sprechen[56]. Weder der Historiker noch der Soziologe können durchschauen, welchen Platz dieses Volk in der Völkerfamilie einnimmt, denn dahinter verborgen liegt ein besonderer göttlicher Plan, der mit der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus zu tun hat und den nur der gläubige Mensch entdecken kann. Paulus ist der Ansicht, daß die Juden als Ganzes gesehen, verblendet worden sind, daß sie sich selbst entschieden haben, an der Unkenntnis und Bosheit der Welt teilzuhaben, daß sie aber trotzdem in eben dieser Welt nicht untergehen können. Die bösen Mächte haben zwar Zutritt zu Israel, aber sie werden es nicht besiegen, denn Gott vergißt sein Volk nicht. Obwohl der einzelne Jude, der aus Gnade guten Willens ist, unsichtbarerweise der Gnadengemeinschaft angehört, muß das ungläubige Israel als

[55] Lagrange, *Epitre aux Romains*, S. 279.

[56] Siehe *Redeeming the Time*, S. 123–158, die wunderschönen Ausführungen Maritains, die vielleicht die besten und klarsten Bemerkungen enthalten, die ein christlicher Philosoph je über dieses Thema geschrieben hat.

Ganzes außerhalb der Heilskirche bleiben, wenn es auch nicht der göttlichen Hilfe entbehrt. Gott hat sich ja verbürgt, daß dieses Volk sich in der Welt erhalten und schließlich über die Welt siegen wird. Das jüdische Volk wird also die Kirche wie eine Wolke begleiten, die allen Christen als Zeichen dafür dienen soll, daß göttliche Gnade unverdient geschenkt wird und göttliche Treue keine Grenzen kennt.

BIBLIOGRAPHIE

Es gibt eine außergewöhnlich ergiebige Literatur über das Thema Israel und das Christentum. Ich habe nur die in der vorliegenden Untersuchung verwendeten Werke angegeben.

Bibelkommentare:

Katholisch:

Die Bonner Bibel, Heilige Schrift des Neuen Testamentes, Bonn 1931–35.
Echter-Bibel, Heilige Schrift in deutscher Übertragung, Würzburg 1947–56.
Regensburger Neues Testament, Friedrich Pustet, Regensburg 1948–56.
A Catholic Commentary on Holy Scripture, London 1953.
The New Testament, Confraternity Edition, New York 1952.
La Sainte Bible, edit. Pirot-Clamer, Paris 1935–1950.
La Bible de Jérusalem, Paris 1948–54. (Wo nichts anderes vermerkt ist, sind die Angaben aus der einbändigen Ausgabe, Paris 1956, genommen.)

Protestantisch:

Schlatters *Erläuterungen zum Neuen Testament*, Stuttgart 1947–50.
Lietzmanns *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1926–51.
The Moffat New Testament Commentary, London 1928–49.
Commentaire du Nouveau Testament, Verlag Délachaux-Nièstle, Neuchâtel 1949–59.

Lexika und Zeitschriften:

Freiburger Rundbrief, Freiburg i. Br. 1948–58.
Judaica, Zürich 1945–58.
Dictionnaire de la Bible, Paris 1926–28, Supplément 1928–57.
The Bridge, A Yearbook of Judaeo-Christian Studies, Newark NJ, Band 1–3, 1956–58.
Cahiers Sioniens, Paris 1947–53.

Werke:

Balthasar, H.U. von, *Einsame Zwiesprache*, Köln 1958.
Barret, C.K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London 1957.
Bloy, Léon, *Le salut par les juifs*, Paris.
Blumenkranz, B., *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946.
Boismard. M.-E., *St. John's Prologue*, London 1957.
Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1934.
Bonsirven, J., *Juifs et chrétiens*, Paris 1936.
Bonsirven, J., *Les juifs et Jésus*, Paris 1937.
Bonsirven, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rom 1955.

Boylan, P., *St. Paul's Epistle to the Romans*, Dublin 1947.
Browe, P., *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rom 1942.
Burrows, M., *The Dead Sea Scrolls*, New York 1956.
Cerfaux, L., *La théologie de l'Eglise suivant St.Paul*, Paris 1948.
Charue, A., *L'incrudélité des juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929.
Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.
Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*. London 1948.
Démann, P., *Israël et l'unité de l'Eglise*, Paris 1953.
Dix, G., *Jew and Greek*, London 1953.
Eckhardt, R., *Christianity and the Children of Israel*, New York 1948.
Ehrlich, E.L., *Geschichte Israels*, Berlin 1958.
Gaugler, E., *Der Brief an die Römer*, 2. Band, Zürich 1945.
Gillet, L., *Communion in the Messiah*, London 1942.
Goppelt, L., *Christentum und Judentum*, Gütersloh 1954.
Hedenquist, G., *The Church and the Jewish People*, Edinburgh 1954.
Huby, J., *Saint Paul, Epître aux Romains*. Paris 1957.
Isaac, J., *Jésus et Israël*, Paris 1948.
Isaac, J., *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956.
Jacquier, E., *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926.
Jocz, J., *The Jewish People and Jesus Christ*, London 1954.
Jocz, J., *A Theology of Election*, London 1958.
Journet, Charles, *Destinées d'Israël*, Paris 1944.
Journet, Charles, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Band 1, Paris 1951.
Journet, Charles, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Band 2, Paris 1951.
Lagrange, M.-J., *Evangile selon St. Marc*, Paris 1920.
Lagrange, M.-J., *Evangile selon St. Matthieu*, Paris 1948.
Lagrange, M.-J., *Evangile selon St. Luc*, Paris 1948.
Lagrange, M.-J., *Evangile selon St. Jean*, Paris 1947.
Lagrange, M.-J., *Epître aux Romains*, Paris 1922.
Leuba, J.-L., *L'institution et l'évènement*, Neuchâtel 1950.
Lovsky, F., *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris 1955.
Maritain, J., *La pensée de St.Paul*, New York 1941.
Maritain, J., *Redeemig the Time*, London 1944.
Maurer, W., *Kirche und Synagoge*, Stuttgart 1953.
Menoud, Ph., *L'Eglise naissante et le judaïsme*, Montpellier 1952.
Michel, O., *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955.
Munck, J., *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954.
Munck, J., *Christus und Israel*, Kopenhagen 1956.
Nantet, J., *Les juifs et les nations*, Paris 1956.
Oepke, A., *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950.
Parkes, J., *The Conflict between the Church and the Synagogue*, London 1934.
Parkes, J., *Antisemitism, an Enemy of the People*, London 1945.
Parkes, J., *Judaism and Christianity*, Chicago 1948.
Petersen, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1933.
Poliakow, L., *Du Christ aux juifs de cour*, Paris 1955.
Ricciotti, G., *Histoire d'Israël*, Band 2, Paris 1949.
Ricciotti, G., *Das Leben Jesu*, Basel 1952.
Rigaux, B., *St. Paul, Epîtres aux Thessaloniciens*, Paris 1956.
Schelkle, H., *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956.

Schlier, H., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1956.
Schmidt, K.L., *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes*, Zürich 1942.
Schrenk, G., *Das göttliche Tun in Israels Geschick*, Zürich 1943.
Schrenk, G., *Die Weissagungen über Israel im Neuen Testament*, Zürich 1951.
Schubert, K., *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Wien 1955.
Simon, M., *Versus Israel*, Paris 1948.
Stauffer, E., *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957.
Stauffer, E., *Jerusalem und Rom*, Bern 1957.
Thieme, K., *Kirche und Synagoge*, Olten 1945.
Tresmontant, C., *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris 1958.
Van der Ploeg, J., *The Church and Israel*, London 1956.
Vernet, F., «*Juifs et Chrétiens*», *Dict. Apol. de la Foi Cath.*, Band 2.
Wilde, R., *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*, Washington 1949.

Sammlungen:

Les Juifs, Paris 1937.
Judaism and Christianity, 3. Band, London 1938.
Israël et la foi chrétienne, Fribourg 1952.
L'attente du Messie, Paris 1954.
Vocabulaire biblique, Neuchâtel 1954.

ANHANG

DIE SEELISBERGER KONFERENZ

Eine Konferenz, an der sich sechzig Katholiken, Protestanten und Juden beteiligten, wurde im Jahre 1947 in Seelisberg in der Schweiz zu dem Zweck einberufen, um zu verhindern, daß eine falsche Auffassung des Evangeliums in irgendeiner Weise zu einer verächtlichen Einstellung oder einem Haß dem jüdischen Volk gegenüber führe; die folgenden zehn Punkte wurden als Leitgedanken für christliches Predigen und Lehren aufgestellt.

1. Es ist hervorzuheben, daß ein und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.

2. Es ist hervorzuheben, daß Jesus, der ewige Sohn Gottes, von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und aus dem Volke Israel geboren wurde und daß seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfaßt.

3. Es ist hervorzuheben, daß die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.

4. Es ist hervorzuheben, daß das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt und erhöht, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.

5. Es ist zu vermeiden, daß das biblische und das nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.

6. Es ist zu vermeiden, das Wort «Juden» in der ausschließlichen Bedeutung «Feinde Jesu» zu gebrauchen, oder auch die Worte «die Feinde Jesu», um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.

7. Es ist zu vermeiden, die Passionsgeschichte so darzustellen, als ob alle Juden oder die Juden allein mit dem Odium der Tötung Jesu belastet seien. Tatsächlich waren es nicht alle Juden, die den Tod Jesu gefordert haben. Nicht die Juden allein sind dafür verantwortlich, denn das Kreuz, das uns alle rettet, offenbart uns, daß Christus für unser aller Sünden gestorben ist. Es ist allen christlichen Eltern und Lehrern die schwere Verantwortung vor Augen zu stellen, die sie übernehmen, wenn sie die Passionsgeschichte in einer oberflächlichen Art darstellen. Dadurch laufen sie Gefahr, eine Abneigung in das Bewußtsein ihrer Kinder oder Zuhörer zu pflanzen, sei es gewollt oder ungewollt. Aus psychologischen Gründen kann in einem einfachen Gemüt, das durch leidenschaftliche Liebe und Mitgefühl zum gekreuzigten Erlöser bewegt wird, der natürliche Abscheu gegen die Verfolger Jesu sich in einen unterschiedlosen Haß gegen alle Juden aller Zeiten, auch gegen diejenigen unserer Zeit, verwandeln.

8. Es ist zu vermeiden, daß die Verfluchung in der Heiligen Schrift oder das Geschrei einer rasenden Volksmenge: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» behandelt werde, ohne daran zu erinnern, daß dieser Schrei die Worte unseres Herrn nicht aufzuwiegen vermag «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun», Worte, die unendlich mehr Gewicht haben.

9. Es ist zu vermeiden, daß der gottlosen Meinung Vorschuß geleistet wird, wonach das jüdische Volk verworfen, verflucht und für ein ständiges Leiden bestimmt sei.

10. Es ist zu vermeiden, die Tatsache unerwähnt zu lassen, daß die ersten Mitglieder der Kirche Juden waren.

(*Judaica* 4 1948, S. 79–80)